بحوث ودراسات
بإشراف معهد الآداب الشرقية في بيروت
كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة القديس يوسف
١٩
سلسلة جديدة
آ. اللغة العربية والفكر الاسلامي ١

# كتاب المجموع في المحيط بالتّكليف

لقاضي القضاة أبي الحسن عبد الجبّار بن أحمد
من جمع
الشّيخ أبي محمّد الحسن بن أحمد بن متّويه

الجزء الثّالث

عُني بتحقيقه ونشره
يان پيترس

دار المشرق
بيروت - لبنان

التوزيع:
المكتبة الشرقية
ص.ب ١٩٨٦ - بيروت

# كتاب المجموع في المحيط بالتكليف

لقاضي القضاة أبي الحسن عبد الجبار بن أحمد

من جمع

الشيخ أبي محمد الحسن بن أحمد بن متّويه

الجزء الثالث

عني بتحقيقه ونشره

يان بيترس



دار المشرق

# كتاب
# المجموع في المحيط بالتكليف

بحوث ودراسات

بإشراف معهد الآداب الشرقية في بيروت
كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة القديس يوسف

سلسلة جديدة أ . اللغة العربية والفكر الإسلامي
رقم ١٩

# كتاب
# المجموع في المحيط بالتكليف

لقاضي القضاة أبي الحسن عبد الجبار بن أحمد

من جمع

الشيخ أبي محمد الحسن بن أحمد بن متّويه

الجزء الثالث

عُني بتحقيقه ونشره

يان پترس




دار المشرق
ص.ب: ٩٤٦، بيروت - لبنان

ISBN 2-7214-6015-3



التوزيع: **المكتبة الشرقيّة**
جسر الواطي – سنّ الفيل
ص.ب: ١٩٨٦ – بيروت، لبنان
تلفون: ٤٩٢١١٢ – ٤٨٥٧٩٣/٤/٥ (٠١)
فاكس: ٤٨٥٧٩٦ (٠١)



# الكلام في الآلام[1]

**إعلم** أنّ الخطأ في باب الآلام وتمييز ما يحسن منها مما يقبح وبيان الوجوه التي عليها[2] تحسن وتقبع صار سببًا لعلال طوائف من الناس. فينبغي أنّ ندبّر مذاهبهم والوجه الذي منه دخلت الشبهة عليهم. ثمّ يُتّبع بالكلام على إفساد واحد من هذه الأقوال. وبحسب ضرر الخطأ فيه يعظم النفع في بيان الصواب منه.

**فمن جملة** من ضلّ عن الحقّ فذهب في الآلام مذهبًا فاسدًا: «الثنوية». فإنّهم اعتقدوا أنّ الألم قبيح بكلّ حال حتّى صار قبحه عندهم لعينه ولكونه ألمًا، فلم يصحّ عندهم أن يكون في الآلام والغموم وما يؤدّي إليها وجه يحسن لأجله. ثمّ اعتقدوا في الملاذّ بالضدّ من ذلك، فحكموا بحسن جميعها. وبعيد عندهم أن يكون الفاعل الواحد فاعلًا لهما وقادرًا عليهما فاعتقدوا عند وجود الآلام في الدنيا أنّها من فعل غير مَن فعل الملاذّ. وقالوا بالتثنية على ضروب من الاختلاف بينهم في صفة الاثنين، فصار مبدأ جهلهم هو الخطأ في الآلام. ولفرط تمسّكهم بأنّ الاله المنعم المستحقّ للشكر لا بدّ من كونه حكيمًا منعوا من جواز وقوع الآلام منه، حين اعتقدوا قبحها، وطلبوا فاعلًا سواه تُضاف الآلام إليه.

وبالعكس من ذلك اعتقدت المجبرة، لأنّهم أضافوا جميعٍ ما يحدث من هذا الباب إلى اللّٰه تعالى، فاعتقدوا حسنه لأنّه من فعله تعالى ولكونه مالكًا وناهيًا وآمرًا. فلم يستجز

(١) يبدأ السفر الثامن عشر.
(٢) ي: كلّها.

الأوّلون إضافة شيء من ذلك إليه تعالى، ولم تستجز هذه الفرقة إضافتها إلى غيره تعالى جهلًا منهم بقبح بعضها وأنّه تعالى لا يجوز أن يفعل القبيح.

وما بعد هذين المذهبين من أنواع الخطأ، فهو واقع على ضرب من التوسّط لأنّ المخالفين للصواب أثبتوا في الآلام ما يقبح وأثبتوا فيها ما يحسن.

لكنّ منهم من لم يثبت للحسن منه ألاّ وجهًا واحدًا، وهو وجه الاستحقاق. وهذا هو الذي يذهب إليه القائلون بالتناسخ، فإنّهم لاعتقادهم أنّ الألم لا يحسن إلاّ لهذا الوجه الواحد رأوا الطفل والبهيمة ومن لا عقل له ينزل به الألم، وقد عُلم كونه من جهة اللّه تعالى دون غيره، فلمّا قيل لهم: كيف يحسن ذلك ولا استحقاق؟ قالوا: إنّ الذي يألم ليس هو الجملة المشاهدة والجسد الظاهر وإنّما هو الروح، فجعلوه مثابًا معاقبًا. واعتقدوا نقله في الهياكل، واعتقدوا أنّ لهذا الحيّ فيما قبل هذه الحالة أحوالًا أخرى عصى فيها مستحقًّا للعقاب، وأنّ هذا النازل هو عقوبات. وكذلك خلقُ الله تعالى لهذه الصور المشوّهة وخلقُه تعالى لهذه الحيوانات التي يلحقها جهد وألم، كلّ ذلك هو عقوبة. ودعاهم ذلك إلى أن قالوا ليس تحسن المشقّة لأجل منفعة توفي عليها، فأخرجوا التكليف من أن يكون بالافعال الشاقّة، ومل يجوّزوا الابتداء من جهة الله تعالى بإنزال الشاقّ أو بخلق الصور المستكرهة، وإنّما يكون كلّ ذلك في ثاني الحال على جهة العقوبة. وحُكي عن بعضهم أنّهم أوالوا التكليف بالشاقّ عن الأولياء وأثبتوه في غيرهم، ومن ها هنا يُنسب بعضهم إلى القول بالاباحة. واختلفوا في إثبات المعاد، فمنهم من اعترف به ومنهم من أنكره وقال: ليس في المعاد أكثر من خلاص النفوس من الآلام، فأمّا أن يكون هناك ثواب فلا. وأكثر من يقول بالتناسخ يذهب مذهب الملحدة. وإنّما يُحكى عن فريق منهم أنّهم يعترفون بالنبوّات، ومن كان هذا سبيله منهم فما أكثر مَن نجدُ منهم مغمورًا في جملة الباطنيّة ومتستّرًا بمذهب الاماميّة.

ومن جملة من اعتقد أنّ الألم لا وجه لحسنه إلاّ الاستحقاق هم «البكريّة». ولمّا لم يمكنهم أن يذهبوا مذهب أهل التناسخ لتمسّكهم بجملة الإسلام واعترافهم بها، اعتقدوا فيمن ليس هو من أهل العقاب أنّه لا يألم أصلًا. ولم يُرَ لهؤلاء عدد، وإن كان قد حُكي

هذا المذهب في المقالات. ويبعد في هؤلاء أن يعتقدوا أنّ الألم من جهة العباد لا يحسن إلاّ باستحقاق لأنّ الأمر ظاهر في الشرع في حسن تأديب الأولاد وحسن العلاجات. فلعلّهم يعتقدون أنّ الله تعالى لا يؤلم إلاّ باستحقاق.

ثمّ اختلف القائلون بأنّ الآلام ما يحسن، وأنّ ما يفعله الله تعالى فهو حسن. فمنهم من لم يعتقد في جهة حسن ما يفعله تعالى أن يكون هناك بإزائه نفع هو العوض، وزعم أنّه يكفي كونه من فعله تعالى من دون أن يكون هناك استحقاق. وهذا هو الذي ذهب إليه عبّاد بن سليمان. ولقوله بخلّو الآلام[١] من جهته تعالى من عوض نسبه مشايخنا ـ رحمهم الله ـ إلى مثل ما نسبوا إليه المجبرة. وألزموه أكثر تلك الإلزامات التي ألزموا المجبرة وإن كان في مشايخنا من يفصل بينه وبينهم فيقول: إنّ عبّادًا يثبت في هذا الالم اعتبارًا وإن أعراه من عوض وليس كذلك حال المجبرة. والكلام فيه يجيء من بعد.

فأمّا الذين أثبتوا العوض فاختلفوا. فمنهم من اقتصر عليه فقط ولم يوجب كونه صلاحًا ولطفًا، وهذا هو الذي قال به أبو عليّ أوّلًا. واختلف كلامه فيه، فربّما قال: إنّ الألم يفعله الله تعالى لعوض لولا الألم لما حسن. وكأنّه يشير بذلك إلى أنّ منزلة العوض لأجل الدوام والكثرة هي[٢] منزلة الثواب. وربّما قال: إنّ الألم يحسن من حيث يتوصّل به إلى عوض قد كان يحسن فعله به من دونه، ولكنّه لا يُوجد ولا يُفعل. فكأنّه حسن بعوض لولا الألم لم يَتوصّل إليه. وهذا إذا قال: إنّ مثل العوض يحسن الابتداء به، إلاّ أنّ المعلوم أنّه تعالى لا يفعله إلاّ عند الألم. وربّما قال: إنّ الإيلام يحسن ليصير العوض مستحقًا عليه فلأجل مزيّة الاستحقاق يحسن الإيلام، وإن كان يجوز الابتداء بمثله لكنّه لا يكون مستحقًّا. هذا كلّه إذا اقتصر على مجرّد العوض. فأمّا مذهبه الثاني المرجوع إليه فهو مراعاة الاعتبار مع العوض، وهو الذي قال به أبو هاشم رحمهما الله.

ثمّ ذكر في الكتاب أنّ الشبهة في الألم قد ترد على العوّام والمتحيّرين في الأديان لجهلهم بالوجه الذي لا يحسن الألم ويقبح. وإنّما صار للشبهة إليهم في هذا الباب طريق،

(١) ص: الألم.
(٢) في النص: هو.

وإن لم يكونوا أصحاب نظر واعتبار، لمّا كان ذلك من المدركات التي ينفر الطباع عنها. فيصير شبهةً من جهة المنظر والإدراك فقط، حتّى أنّ الواحد ليتحيّر عند مشاهدة الخلقة/ الشوهاء وعند مشاهدة الطفل الذي ترادف عليه الآلام. وقد يكون هذا الوجه شبهة في نفسه، وقد يصير مُقوّيًا ومادّة لشبه أصحاب النظر إذا رجعوا فيما اعتقدوه في الأصل إلى شبهة. ولهذا يُحكى عن كثير من الذاهبين عن الحقّ أنّهم قوّوا شبهتهم بما دُفعوا إليه من مقاساة الفقر وأنواع الأمراض والمصائب. وشاهدوا مَن لا يرجع إلى علم ومعرفة في سعة من ماله وبصحّة من جسمه على ما حُكي عن ابن الرونديّ وغيره. وعلى مثل ذلك صار ذبح البهائم شبهة على أبي عيسى الورّاق حتّى حُكي عنه أنّه صنّف الكتاب الموسوم بالنوح على البهائم. كلّ ذلك لنفار الطبع عن هذه الآلام وما يؤدّي إليها. فصار جهة لقوّة الشبهة على من ضعفت بصيرته.

ولأجل هذه الجملة بيّن مشايخنا أصول هذا الباب. وذكروا أنّ الشبهة الداخلة عليهم في ذلك أقرب إلى الحلّ من الشبهة العقليّة التي لا اتّصال لها بالمناظر، وأجروا ذلك مجرى مَن يلتبس عليه السراب بالماء، فكما أنّ إزالة اعتقاده أقرب إمكانًا من إزالة اعتقاد المعتقد عن شبهة وردت عليه في حدوث الأجسام أو في إثبات الصانع. وسنكشف بالأبواب التي نوردها من بعد الكلام عليهم وتصحيح ما تذهب إليه.

## باب في إثبات الألم وبيان جنسه

**إعلم** أنّ الألم من أظهر المدرَكات حالًا، فلا يُحتاج في إثباته في الأصل إلى دلالة لوقوع الفصل بين أن ندركه وبين أن لا ندركه. فما أوجب أنّ ها هنا مدرَكًا هو اللون والصوت وما يجري مجراهما يوجب أن يكون ها هنا معنى هو الألم. وعلى ذلك يفصل أحدنا بين المحلّ الذي يدرك الألم فيه وبين المحلّ الذي لا يدرك الألم فيه كما يفصل بين المحلّ الذي فيه حرارة وبين ما لا حرارة فيه، وإن كان الفرق بينهما ظاهرًا لأنّ الحرارة تُدرك بمحل الحياة في غير محلّها والألم يدرك بمحلّ الحياة في محلّ الحياة، فصارت حاله[١] في الإدراك أقوى. وليس يمتنع أن يشتبه معنى كونه مدرَكًا بغيره كما التبس السواد بمحلّه. فإذا نحن بيّنّا أنه لا يصحّ رجوع هذا الفصل إلى شيء ممّا يصحّ التباسه به، ثبت لنا تفصيله. ومعلوم أن عند ضرب أحدنا غيره بخشب وما أشبه ذلك يجد المضروب ألمًا، ولا يصحّ أن يكون الذي يجده راجعًا إلى نفس الخشبة وإلى المماسّة المخصوصة التي نعبّر عنها بالضرب، لأنّها بزائل والألم بحالة. وكذلك فيما يحصل هناك من نقل أو أكوان فملعوم أن الإدراك لا يتناول شيئًا منها، فليس إلاّ إثبات معنى زائد على ما قلناه.

وليس يجب، إذا كان في بعض مسائله إشكال، أن يَجعل سببًا لنفيه جملة، على ما حُكي عن الشيخ أبي إسحاق ـ رحمه الله ـ لأنّه ذهب في الألم إلى أنّ المرجع به إلى زوال الاعتدال، ونفى أن يكون هاهنا معنى مدرك لشبهة وردت عليه نبيّنها من بعد ولو

(١) ص: حالته.

ركب الإنسان هذه الطريقة لبطل عليه كلّ المدركات، لأنّ المسائل التي تُورد في خطأ المناظر لا تنقص حالها عن حال الشبهة في إثبات الألم، ثمّ لم يُجعل ذلك سببًا لنفي الجوهر مدرَكًا، فكذلك القول في الألم.

**فإن قيل**: إنّ الألم الذي تثبتونه لم يصحّ أن تكون له في ذاته صفة جنس تبيّن بها من غيره مع وجوب هذه القضيّة في كلّ الذوات، فيجب أن يُنفى أصلًا.

قيل له: لو كان الأمر كما قدّرته وتعذّرت الإشارة إلى حكم وصفة تصحّ الإبانة بهما، للزم نفيه كما قلت: ولكنّا نقول إنّ الذي به تبيّن الألم من غيره من الأعراض هو صحّة إدراكه عند الوجود بمحلّ الحياة في محلّ الحياة، فهذا يفارق كلّ ما حالفه إذ لا شيء يشاركه في هه القضيّة. وتصير منزلته منزلة التأليف، لأنّه تبيّن من غيره بحاجته عند الوجود إلى محلّين متجاورَين، وعلى هذا[١] قلنا في الفناء إنّ حكمه الراجع إلى ذاته صحّة انتفاء الجوهر به. وللجملة التي ذكرناها وجب في الآلام أن تكون جنسًا واحدًا، كما وجب في التأليف والفناء مثله، وذلك لأنّ الجميع قد اشترك في حكم خاصّ ينبّىء عمّا هو عليه في ذاته، والاشتراك في مثل ذلك يوجب التماثل.

**فإن قيل**: كيف يصحّ أن يتميّز الألم من غيره بهذه القضية مع علمكم بأنّ اللذّة تشارك الألم في هذا الحكم الخاصّ، لأنّها تَدرك بمحلّ الحياة في محلّ احياة على نحو ما/ يعلم من التذاذ الجرب عند حكّة له.

قيل له: لا جرم كان عندنا أنّ اللذّة من جنس الألم، وإنّما تخالفه في الاسم لاقتران الشهوة به وما هو ألم فإنّ النفار هو المقترن به، فقد عاد الخلاف بينهما إلى الاسم دون المعنى. وصار ذلك بمنزلة اختلاف الأسماء على التأليف حتّى سَمّي بعضه التزاقًا وبعضه صلابة وبعضه خشونة ولينًا إلى ما أشبه ذلك، ولم يكن اختلاف الاسم بموجب أن يكون بعض ذلك يخالف بعضًا، بل استوى الكلّ في أنّه من قبيل واحد. ولأجل ذلك يجوز أن تتفاوت أحوال[٢] الملتذّين في القوّة والضعف بحسب كثرة الشهوة وقلّتها، ثمّ لا يؤذِن

(١) ص: ولهذا.
(٢) ي: حال.

ذلك باختلاف اللذّة، فكذلك حال الألم معها. وعلى هذا إذا أدركه المدرِك وقدّر خلوّه من الشهوة والنفار لم يسمّ هذا المعنى ألمًا ولا لذّة، ولأجل ذلك قلنا: إنّه تعالى لا يُوصف آلمًا ملتذًّا لاستحالة الشهوة والنفار عليه. وقد شبّه في الكتاب هذا الفصل بما يجده المقرور عند إدراك الحرارة وما يجده المحموم عندها، لأنّ الفصل ثابت ولم يرجع ذلك إلى اختلاف أنواع الحرارات ولكن رجع الفصل إلى مقارنة إدراك أحدهما شهوة وإدراك الآخر نفارًا.

**وبيّن** أنّ من أحكام الألم أن لا يبقى وأنّه في هذه القضيّة جارٍ مجرى الصوت. وذلك لأنّه لو بقي لأدركناه في الثاني على حدّ ما أدركناه في الأوّل، لأنّ بقاءه لا يخرجه عن صحّة إدراكنا له لو كان باقيًا. فإذا ثبت أنّه يجد الألم في الوقت الأوّل ثمّ يزول وجدانه له في الثاني من دون أن يتصوّر طروء ضدّه، فليس إلاّ القضاء بأنّه لا يبقى. وأيضًا فلو كان باقيًا لمَا جاز عدمه أصلًا، وذلك لأنّه يكفيه في الوجود مجرّد المحلّ على ما نبيّنه من بعد. وليس له ضدّ لأنّ الذي يشتبه من ذلك هو اللذّة، ولا يصحّ فيها أن تكون ضدًّا للألم مع اتّفاقهما في أخصّ ما يرجع إلى ذاتَيهما من الإدراك بمحلّ الحياة في محلّ الحياة. فإذا بطل الضدّ وبطل أن يحتاج في وجوده إلى أمر زائد على المحلّ، فيجب أن لا ينتفي أصلًا إلاّ عند عدم المحلّ، وقد عرفنا فساد ذلك.

ومن أحكامه كونه مدرَكًا على الوجه الذي تقدّم ذكره. ولسنا نوجب في كلّ مدرك أن يدركه على هذا الحدّ وإنّما ذلك حكم يختصّ به الحيّ بالحياة، كما قلنا مثله في الحرارة إنّ إدراكها هو بمحلّ الحياة في غير محلّها. فإذا كان الحيّ لذاته يكون حيًّا لم تجب فيه هذه القضيّة لمّا استغنى عن الحياة وعمّا يتبعها من الآلات وغيرها، ثمّ لا يصير إدراك بعض المدرِكين له على غير هذا الوجه بمُخرِج إيّاه عمّا يختصّ به في ذاته. ألا ترى أنّه لا يصحّ وجوده إلاّ في محلّ ويصحّ أن تكون في ذلك المحلّ حياة يدُرك بها؟ فكيف يلزم خروجه عمّا هو عليه في ذاته؟ وإنّما أوجبنا وجوده في محلّ لأنّه لا حكم له يرجع إلى الحيّ على مثل ما نقوله في الإرادة حتّى يصحّ وجوده لا في محلّ، بل من شأنه أن يجري مجرى اللون والصوت وغيرهما لمّا كان حكم الجميع مقصورًا على المحلّ. ولا

يصحّ أن يَدّعي أنّ للآلِم بكونه آلِمًا حالًا سوى ما يرجع إلى كونه مدرِكًا وكونه نافرًا. وكذلك الحال في كونه ملتذًّا أنّه لا يُرجع به إلى أزيد من إدراكه للذّة مع الشهوة وإلاّ كان يجب أن يصحّ إدراكه لهذا المعنى وهو نافر الطبع ثمّ لا تحصل له هذه الحال، أو تحصل هذه الحال من دون إدراكه له مع النفار لزوال وجوه التعلّق بينهما، على ما نقوله في الجوهر واللون، فحلّ ذلك محلّ إدراكه للحرارة التي يألم بها أو يلتذّ، فكما لا تحصل له بكونه مدركًا للحرارة صفة زائدة على ما ذكرناه، فكذلك في إدراكه للألم.

وقد بيّن أنّ هذا الكلام هو الذي أوجب على مشايخنا المتأخرين تجويز وجود هذا الجنس عي الجماد، وأجروه مجرى الحرارة لمّا لم يكن يصدر عنه حكم للحيّ، وإن كان متى وُجد على هذا السبيل لم يَسمّ ألمًا ولا يظهر فيه وجه يحسن خلقه لأجله. وإنّما تكلّمنا على المقدور من ذلك لا على ما يوجد. وكان شيوخنا المتقدّمون يقولون إنّه لا يصحّ وجود هذا الجنس إلاّ مع الحياة، وبذلك قال أبو هاشم أوّلًا ثمّ رجع عنه.

وبيّن أنّ الألم إذا حصل متولّدًا كان الشرط في توليد السبب انتفاء الصحّة، والصحّة عبارة عن تأليف يوجد في محلّ الحياة. وإذا قدّرنا وجوده من جهة الله تعالى ابتداء فلا وجه لإيجاب وجود الحياة. وليس هذا موضع تقصّي الكلام في هذه المسائل.

## باب في إثبات الغمّ وبيان جنسه

**إعلم** انه لمّا كان الغمّ مشاركًا للألم في ثبوت استحقاق العوض عليه على بعض الوجوه، أراد أن يبيّن من أحكامه ما يصير طريقًا لتمييزه ومعرفة تفصيله، والكلام في الغمّ يجري على نحو الكلام في الألم، لأنّ دفعه ليس يمكن كما ليس يـمكن دفع الألم أصلًا. وكما يتعذّر نفيه بل لا بدّ من الإقرار به فكذلك قد عُلم أنه معدود في أفعال القلوب دون ما يتّصل بالجوارح.

**ثمّ اختلف** شيوخنا عند ذلك، وذهب أبو عليّ إلى إثبات الغمّ نوعًا من الأعراض يشتمل على المتماثل والمختلف، كما يُقال مثله في الإرادة وغيرها، وأثبته معنى زائدًا على الاعتقادات والظنون، وإن كان لا بدّ عنده من وجود الاعتقاد معه حتّى لا يصحّ أن يكون مغتمًّا وهو غافل ساهٍ، كما لا يصحّ مثل ذلك في الإرادة أن تحصل مع السهو. فلا بدّ إذًا من أن يكون هذا المغتمّ متصوّرًا لِما يغتمّ به، ولا يكون هذا التصوّر إلاّ عند ظنّ أو اعتقاد، وكذلك قوله رحمه الله في السرور، لأنّه يثبته معنى زائدًا على الاعتقاد والظنّ وإن كان لا بدّ منهما بمثل الطريقة التي ذكرناها في الغمّ.

فأمّا أبو هاشم فإنّ عنده أنّ الغمّ والسرور يرجع بهما إلى اعتقاد مخصوص، فإذا اعتقد المرء أو ظنّ نزول مضرّة به أو فوات منفعة، فهو المغتمّ وغمّه هو هذا الاعتقاد المخصوص، وسروره هو اعتقاده أو ظنّه لوصول نفع إليه أو اندفاع ضرر عنه. وعنده أن أحوال هذا الغمّ إذا تفاوتت في القوّة والضعف فلأمر يرجع إلى حال هذا الاعتقاد والظنّ، فإنّه إن كان هذا الاعتقاد علمًا فهو أقوى من الظنّ، وإن كان ظنًّا صادرًا عن أمارة فهو أقوى ممّا يكون بمنزلة ظنّ السوداويّ وممّا يكون تقليدًا. وقد تبيّن الفصل في باب القوّة

والضعف بعظم ما يعتقده المغتمّ أو المسرور. والأسماء تختلف على نوع الاعتقاد والظنّ، فيسمّى بعضها خوفًا وبعضها حذرًا وأشفاقًا إلى غير ذلك مما يتعلّق بالمضارّ وفوات المنافع. وكذلك فإذا تعلّق بالمنافع ودفع المضارّ تختلف الأسماء عليه، فيكون بعضها رجاء وأملاً وطمعًا إلى غير ذلك. ويكون هذا الباب بمنزلة تسمية بعض الاعتقاد علمًا لوقوعه على وجه وتقليدًا لوقوعه على غير ذلك الوجه.

والذي يدلّ على صحة ما اختاره أبو هاشم أنّه لو كان المرجع بالغمّ والسرور إلى غير ما ذكرنا من الاعتقادات المخصوصة، لجاز أن يكون[1] أحدنا معتقدًا لنزول ضرر به ولا يكون مغتمًّا، أو يكون مغتمًّا ولا يعتقد هذا الاعتقاد أو لا يظنّ هذا الظنّ إذ لا يصح ادّعاء تعلق بينهما، فجرى مجرى ما قاله أبو عليّ حيث نفى أن يكون الافتراق معنى زائدًا على الكونَين على سبيل البعد، حيث قال إنه لو كان معنى زائدًا لصحّ وجود هذين الكونَين ولا افتراق أو لصحّ وجود الافتراق من دونهما. فما أوجب على أبي عليّ أن يخالف أبا الهذيل في إثبات الافتراق معنى سوى الكونين يوجب عليه أن يوافق أبا هاشم في نفي الغمّ معنى سوى ما ذكرناه. توضح هذه الجملة أنّ أهل الجنّة استحال فيهم أن يكونوا مغتمّين لا لوجه سوى أنهم غير مستشعرين لنزول مضرّة بهم، وكذلك فلم يصحّ على أهل النار أن يكونوا مسرورين لمّا لم يعتقدوا نزول أو اندفاع ضرر، ولهذه الجملة صحّ فيمن فكره في العواقب أن يكون أزيد غمًّا من غيره، حتّى أنّ الزنوج قد وُصفوا باستمرار الطرب بهم لقلّة تفكّرهم في عواقب الأمور.

كلّ ما يذكره أبو علي ومن ينصر مذهبه في إثبات الغم فهو بمعزل عن موضع الخلاف، لأنّا غير ممتنعين من إثباته ولكنّ المرجع به إلى ما ذكرناه، حتّى إذا رام إثباته في بعض الحالات منفردًا عن الاعتقاد والظنّ تعذّر عليه، فيجب في كلّ ما يورده أن يبيّن أنّه راجع إلى هذا الاعتقاد والظنّ دون غيرهما.

**ثمّ** بيّن أنّ الحال في الغمّ في الوجوه عليها يحسن ويقبح كالحال في الألم، وما يؤدي إلى كلّ واحد منهما فحكمه سواء، فلذلك علّق القول فيه بالقول في الآلام.

(١) ص: يحصل.

## باب في بيان الوجوه التي يوجد عليها الألم

**بيّن** بهذا الباب الطريق إلى الفصل بين الألم إذا كان من فعله تعالى وبينه إذا كان من فعل العباد، لمّا كان حكم العوض يتغيّر بذلك. والأصل فيه أنّ الألم يصحّ وجوده على وجهين لا ثالث لهما: فإمّا بطريقة الاختراع فهو الذي يصحّ من الله تعالى دون غيره من القادرين، وإمّا أن يقع متولّدًا عن سبب وهذا يشترك فيه سائر القادرين. وإنّما الممتنع إيجاد الألم ابتداء لا على وجه الاختراع بل بأن يوجد بالقدرة في محلّها. والكلام في أنّه يصحّ وجوده من جهة الله تعالى على هذين الطريقين مبنيّ على صحّة أن يفعل الله تعالى بسبب كما يصحّ أن يفعل ابتداء، وقد مضى القول فيه من قبل. فأمّا العباد فلا يصحّ أن يفعلوا الألم إلاّ بسبب، وهو لا حق بالصوت والتأليف لأنّهما لا يفعلهما العباد إلاّ بأسباب. وقد تقدّم عند الكلام في المتولدات الفصل بين ما يصحّ منّا أن نفعله متولّدًا ومبتدأ وبين ما لا يصحّ أن نفعله إلاّ متولّدًا وبين ما لا يصحّ أن نفعله إلاّ مبتدأ. وبيّنّا أنّه لابدّ في كلّ ما لايصحّ منّا أن نفعله إلاّ بسبب أن يصحّ منه تعالى إيجاده مبتدأ.

**فأمّا** إذا قال القائل: من أين لكم أنّ القديم تعالى قادر على جنس الآلام ليصحّ لكم من بعد أن تضيفوها إليه تعالى فعلًا وإحداثًا، وقد علمتم أنّ الثنوية قد أحالوا أن يكون تعالى قادرًا على هذا النوع؟

قيل له: هذا أيضًا ممّا تقدّم في أوّل الكتاب ذكره حيث ذكرنا أحكام كونه قادرًا، وبيّنّا أنّ حكم القادر لنفسه لا يجوز أن ينقص عن حكم القادر بقدرة. فإذا قدر العباد على الآلام كان القديم تعالى بذلك أحقّ. وإنّما ذهبت الثنوية إلى الخلاف في ذلك

لاعتقادهم أنّه ليس في الألم ما يحسن ولاعتقادهم أنّه تعالى لا يقدر على فعل القبيح، وقد مضى الكلام عليهم في أبواب التوحيد.

فإن سلّم الخصم قدرته تعالى على هذا النوع ونازع في حصوله ووجوده من جهته فالأمر واضح في بطلان قوله، لأنّا نعلم أنّ الآلام التي تحصل عند الأمراض توجد فينا على وجه لا يتعلّق بقصودنا ودواعينا، ونعلم أيضًا أنّ غيرنا من القادرين بقدرة إنّما يقدر على أن يفعل في غيره ألمًا عند سبب هو التفريق، ولا يوجد التفريق عن غيره إلاّ باعتماد يفعله. فإذا لم يجد هذا المؤلَم مدافعة يُقتضى عندها ثبوت الاعتماد فليس إلاّ إنّ الله تعالى ابتدأ فعلها، سواء قيل إنّها تحتاج في وجودها إلى التفريق الموجود في محلّها أو لا تحتاج إلى ذلك على اختلاف بين شيوخنا نذكره من بعد. فهذه حال ما يوجد منه تعالى في الدنيا. فأمّا ما يفعله في الآخرة من العقاب فلا بدّ من كونه ألمًا مستحقًّا، وليس لأحد أن يمنع من ذلك بأن يقول: إنّه تعالى يأمر الملائكة بعقاب المعاقَبين، فمن أين أنّه جلّ وعزّ يتولّى فعل ذلك بهم؟ لأنّا نقول: ليس يمتنع أن يكون للملائكة أيضًا صنع في هذا الباب، لكنّ التفريق الذي يحصل في أبدانهم بالنار هو من جهة الله تعالى، لمّا حصل عن اعتماد النار والفاعل للسبب هو الفاعل للمسبّب. فثبت أنّه تعالى كما يفعل الألم في الدنيا فقد يفعله في الآخرة وإن كان الغرض يختلف في هاتين الحالتين على ما نذكره من بعد.

فأمّا قدرة الواحد منّا على هذا النوع فظاهرة، وطريق العلم بذلك هو الطريق الذي به نعلم أنّ العبد يقدر على الحركة أو غيرها، لأنّا نعلم أنّه يقع بحسب دواعيه في بعض الأحوال وقد يقع بحسب ما يفعله من الأفعال في القلّة والكثرة. وعلى ذلك ترجع أحكام الألم إليه عند حسن أو قبح، لكنّه إنّما يقدر على فعله بسبب.

**ثمّ اختلفوا** في ذلك السبب، فالذي يصحّ أن يُجعل سببًا للألم هو التفريق الحاصل في بدن الحيّ، وهو الذي نعبّر عنه بالوهى. وهذا هو الذي استقرّ عليه مذهب أبي هاشم وإن كان قد قال في بعض المواضع إنّ الاعتماد هو الذي يولّده ويولّد التأليف أيضًا، فأمّا أبو عليّ فإنّه لا يجعل المولّد في غيره إلاّ الحركة دون الاعتماد. والذي يبيّن أنّ المولِّد ما ذكرناه هو ما قد عرفنا أنّه يحصل الألم عند كثرته وقلّته بحسب الوهى لا بحسب

الاعتماد ولا الحركة. ألا ترى أنّه قد يعتمد الواحد منّا على بدن غيره فإذا صادف صلابة وامتنع التفريق لأجلها لم يوجد الألم على الحدّ الذي يوجد إذا اعتمد على الموضع الرقيق؟ وليس ذلك إلاّ لأنّ التفريق في أحد الموضعين وُجد أكثر فكان الألم أقوى. ولو كان الأمر كما قاله من جعل المولّد الاعتماد أو الحركة، لوجب تساوي الحال بالمضروب على أسفل قدمه وعلى ما رقّ من جسمه، فعلمنا أنّ المولّد ما ذكرناه. لكنّ هذا التفريق وإن ولّد الألم فالشرط فيه انتفاء الصحّة. ولولا ذلك للزم أن يوجد في الجمادات ألم عند تفريق أجزائها، فيجب أن يُجعل ما ذكرناه شرطًا.

فإن قيل: لو كان الأمر كما قلتم لوجب إذا كثرت الأكوان التي يُعبّر عنها بالتفريق أن توجد عنه آلام كثيرة، وقد عرفنا أنّ القادر القويّ إذا غرز في بدن الحيّ إبرة بجميع قدره فوُجدت عنها أكوان كثيرة أنّه[1] لا تزيد حال ما يجده ذلك الحيّ على ما يجده عند غرز الضعيف متى كان قدر الغرز فيهما واحدًا مع علمنا بأنّ فعل الضعيف هو أقلّ من فعل القويّ. فهلاّ دلّكم ذلك على أنّه ليس يتولّد عن الأكوان؟ أو هلاّ دلّكم ذلك على نفي الألم معنى أصلًا، كما ذهب إليه الشيخ أبو إسحاق لأنّه جعل هذا الوجه ذريعة إلى نفي هذا المعنى؟ أو هلاّ دلّكم ذلك على أنّ الأسباب الكثيرة يصحّ أن توجد في محلّ ويولّد بعضها دون بعض مع تكامل الشرط، كما أجازه أبو هاشم؟

قيل له: أمّا نفي الألم جملة لأجل هذه الشبهة فلا وجه له، لأنّا قد بيّنّا أنّ الألم مدرَك والمدركات لا يصحّ نفيها بما يُعترَض[2] في بعض مسائلها من الشبه. فكيف يصحّ الاستدلال على نفي المعنى الذي بيّنّاه بما يرجع إلى شبهة داخلة في السبب الموجب له؟ ويجب أن يكون هذا الكلام إن صار شبهة أن يصير وجه الشبهة فيه القدح في كونه متولّدًا عن هذا السبب. ولا يصحّ أيضًا أن يُجعل ما أورده السائل شبهة في توليد الوهى للألم، لأنّا قد بيّنّا أنّ الألم يكثر بكثرة الوهى ويقلّ بقلّته، وهذه علامة التولّد وما أورده السائل أمر محتمل. ومن الجائز أن يكون الذي يفعله الضعيف إنّما يفعله في أوقات فيصير

(١) ص: ان

(٢) ي: يُعرض.

مقداره مقابلًا لما يفعله القويّ وإن[١] كان إنّما يفعله في أقرب من تلك الأوقات. ويجوز أيضًا أن يقال: إنّ القطع على أنّ مقدار الألم فيما فعلاه مقدار واحد لا يمكن، بل يجوز أن يجد في غرز القوي آلامًا زائدة، أو بعكس ذلك فيقال: بل يجد في غرز الضعيف أزيد ممّ يكون في غرز القويّ لمّا كان القويّ يفعل ما يفعله من التفريق على سمت الاستقامة وما يفعله الضعيف لا ينفذ على ذلك السمت لضعفه فتولّد في جوانبه آلام. ويصحّ أيضًا لو كان فعل القوي أزيد من فعل الضعيف أن يتساوى تألّمه[٢] بهما، لمّا كان الألم ليس بألم لجنسه وإنما هو ألم لوجود النفار عنده. وإذا استوى النفار استوى التألّم، وإن زاد النفار زاد التألّم، كما نقوله في اللذّة لأنّها موقوفة في قوّتها وضعفها على كثرة الشهوة وقلّتها. فقد صار هذا الذي أورده السائل أمرًا محتملًا وما ذكرناه من الدلالة ليس يحتمل.

ولسنا نقول بما ذهب إليه «أبو هاشم» من أنّ الأسباب الكثيرة يصحّ حصولها وتكامل الشرط فيها واحتمال المحلّ لمسبّباتها ثمّ يولّد بعضها دون بعض، على ما قاله في توليد الكون للألم بشرط انتفاء الصحّة. ثمّ يراعي انتفاء الصحّة فيقول إذا انتفت صحّة واحدة ولّد بعض الأكوان دون بعض. وإن كان على هذا المذهب يظهر الجواب عمّا سأل السائل عنه، لأنه يقول إنّ الأكوان وإن كثرت من فعل القويّ فإذا استوى انتفاء الصحّة عند فعله وفعل الضعيف استوى قدر الألم. ولأبي هاشم نظائر لذلك في باب الاعتماد وغيره. لكنّ الذي اختاره قاضي القضاة أنّ ذلك لا يصحّ، لأنّ حال أحد السببَين قد صار كحال الآخر فليس بأن يولّد أحدهما أولى من أن يولّد الآخر. يبيّن ذلك أنّ التوليد إذا كان حكمًا يرجع إلى ما عليه السبب في جنسه فقد حلّ السببان محلّ العلّتَين، ومعلوم أنّه لا يصحّ أن توجد حركتان في محلّ واحد ثمّ توجب إحداهما الحكم دون صاحبتها. وعلى ذلك نقول في الاعتماد إذا حصل في الجسم منه أجزاء انّه يمتنع توليد بعضها دون بعض، على ما نقوله في رمي الحجر وغيره. وكذلك فليس يصحّ أن يوجد عرضان

(١) ي: وإنّما
(٢) ص: تألّمنا.

تستوي حالهما في القبح بحصولهما جميعًا على الوجه الذي يقبحان عليه، ثمّ يُحكم بقبح أحدهما دون الآخر، كما قلناه في فناءَين لو وجدا. وفي ذلك عدّة مسائل يجب أن يجري القول في جميعها على وجه واحد. وإنّما يجوز أن تتغيّر حال العرضين إذا كان الحكم الذي يثبت لهما راجعًا إلى اختيار الفاعل، فعلى الحدّ الذي يختاره الفاعل يحصل الحكم، كما نقوله في كون الكلام خبرًا وأمرًا إلى ما شاكل ذلك، وكما نقوله في إيجاد القادر القاصد لأحد الضدّين دون الآخر. فأمّا ما ليس هذا حاله فيجب أن يتّفق حكم العرضين فيه بعد أن يحصلا على وجه واحد. وإذا كان كذلك لم يصحّ أن يُدّعى أنّ أحدهما هو الذي يولّد دون الآخر، فيجب أن يولّد الكلّ. ولو تعذّر الوجه الذي به تحصل المفارقة بين فعل الضعيف والقويّ، لم يجز أن يقدح بذلك في الأصول الممهّدة الثابتة بالأدلّة.

**ثمّ** بيّن الكلام في حاجة وجود الألم إلى الوهى في محلّه لا على أن يكون الوهى هو المولِّد ولكن بأن يحصل ابتداء من جهة الله تعالى. فإنّ «أبا عليّ» يوجب ذلك ويقول: لا يصحّ إلاّ أن يوجد هناك وهى. فيوجب حاجته إلى هذا المعنى في محلّه كما يوجب حاجة التأليف إلى تجاوز المحلّين لا على أن تكون المجاورة هي المولّدة للتأليف، لأنّ عنده أنّ الله تعالى لا يفعل بسبب، والذي يقوله أبو هاشم هو أنّ الألم في جنسه لا يحتاج إلى هذا الوهى، إذا لم يكن الكلام على أنّ الوهى هو الذي يولّده بل يوجد من جهته تعالى ابتداء، فإنّه إذا كان كذلك لم يكن هناك وجه يقتضي حاجته في الوجود إليه. وإذا لم يكن بينه وبينه تعلّق فيجب أن يصحّ انفراده عنه. وعلى هذا[1] يصحّ أن يجد المصدّع والمنقرس آلامًا عظيمة، ولو كان هناك تفريق لوجب أن يتقدّر بمقدار تلك الآلام، ومعلوم أن حال المصدّع والمنقرس بخلاف ذلك. وإن كان هذا الوجه إنّما يستقيم على أصل أبي هاشم إذا راعى في التوليد انتفاء الصحّة عن المحالّ. فأمّا إذا صُوّر الكلام في الآلام الموجودة من جهة الله تعالى ابتداء فليس يمتنع والشرط حاصل فيما يحتاج إليه أن يوجد الكثير منها من دون أن يتقدّر انتفاء الصحّة بمقدار الألم. فأمّا أبو عليّ فإنّه استشهد لقوله

(١) ص: هذا المعنى.

بما قد عرفنا أنّ الجرح إذا اندمل وزال الوهى زال الألم عنده، فيجب أن يُقضى بحاجته في الوجود إلى الوهى الذي متى زال زال الألم لفقد ما يحتاج في الوجود إليه. ولأبي هاشم أن يقول: إنّي إذا جوّزت وجود الألم ابتداء من جهة الله تعالى في المحلّ المؤتلف، فلست امتنع من صحّة وجود الألم من جهته تعالى في الجرح المندمل. والعلّة في زوال الألم عند وجود اندمال هي أنّ هذا الألم المستمرّ بالمجروح حاصل على طريق التوليد ممّا فيه من الإكوان، والشرط في توليدها انتفاء الصحّة، وقد وُجدت الصحّة فبطل الشرط وزال الألم لهذا الوجه لا لأجل أنَّ الالم يحتاج في وجوده إلى الوهى.

**ثمّ** بيّن من بعد حال الغمّ وكيفيّة إضافته إلى الفاعلين. والأصل فيه أنه ان كان علمًا ضروريًا بما ينزل بالمرء من الضرر أو من فوات النفع فهو المضاف إلى الله تعالى فقط، ولا وجه تصحّ إضافته إليه إلاّ هذا الواحد. فأمّا إن كان غمّ الواحد منّا راجعًا إلى علمه المكتسب أو إلى اعتقاد ليس بعلم أو إلى ظنّ، فينبغي أن يُضاف إلينا، ونظير الغمّ إذا كان علمًا مكتسبًا هو علم المرء بأنّه إن مات على ما هو عليه من مواقعة الكبائر لحقه العقاب لأنّ هذا العلم هو مكتسب. فأمّا ما كان بطريقة الظنّ والتقليد فالأمر فيه بيّن، على ما نعرفه من أحوالنا في أمور الدنيا وأحوال المعاملات، وهذه القسمة التي ذكرناها في الغمّ إنّما يكون تارة من فعلنا وتارة من فعله جلّ وعزّ، ليست مقصورة على ما يذهب إليه أبو هاشم من أنّ المرجع به إلى الاعتقادات والظنون بل هي مستمرّة على مذهب أبي علي أيضًا، فإنّ عنده أنّ الغمّ وإن كان نوعًا سوى ما ذكرناه فقد يكون من فعلنا قد يكون من فعل الله تعالى.

**ثمّ** بيّن في الكتاب أنّ الخوف يفارق الغمّ، لأنّ المرجع به إلى ظنّ مضرّة أو فوات منفعة. ولا يصحّ منه تعالى أن يفعل الظنّ في الواحد منّا على وجه يثبت له حكم، وإن كان لا يمتنع في بعض ما يكون سبب الخوف فيه من جهة الله تعالى أن يُضاف إليه تعالى نفس الخوف، ويكون الغرض ما بينّاه. وهذا مستمرّ على طريقة أبي هاشم متى جعل حقيقة الخوف ما ذكرناه. فأمّا على ما يُحكى عن أبي عليّ من أنّ الخوف أمر زائد على الظنّ والاعتقاد، فليس يمتنع أن يُقضى في بعضه بأنّه من فعل الله تعالى كما يكون البعض

من فعل العباد، على مثل ما يقوله في الغمّ، على ما أشار إليه قاضي القضاة رحمه الله في الكتاب.

فإنّ قيل: فكيف وصف الله تعالى الملائكة بالخوف من أنّهم قد علموا أن لا عقاب عليهم وأنّهم لا يواقعون ما يستحقّون[١] به العقاب؟ قيل له: إذا كنّا قد عرفنا فيما نقطع عليه أنّ الخوف لا يثبت فيه وإنّما يثبت فيما نجوّزه، فيجب أن نقضي بأن الخوف هو ما ذكرناه، ولأجل ذلك لا يوصف أحدنا بأنه يخاف الموت على الجملة لعلمه بنزوله لا محالة، وإنما يكون خائفًا في كلّ وقت من نزوله به لأنّه ليس يقطع على كونه ولا على زواله، فعرفنا أن حقيقة الخوف ما بيّناه. فامّا وصف الملائكة بذلك، فهو محمول على أنّ هذا الخوف هو خوف الحذر والتوقّي، ويكون معنى ذلك توقّيهم المعاصي لعلمهم بأنهم لو واقعوها لاستحقّوا العقاب بها. وغير ممتنع أن يحصل العلم في واحد منّا على وجه مخصوص ثمّ يعبّر عنه بالخوف، مثل أن يعلم المواقِع للكبيرة أنّه لم يتب منها عوقب عليها فيوصف بأنه خائف من العقاب لأجل هذا العلم، وإن كان لا بدّ عند ذلك من فقد علمه بأنّه هل يزيل هذا العقاب بالتوبة أم لا. وفي الجملة هو كلام في عبارة. والذي يتّصل بذلك من حيث المعنى هو أن يثبت الخوف راجعًا إلى ما قدّمناه والطريقة فيه كالطريقة في الغمّ والسرور، فلا وجه لإفراد القول فيه.

(١) ص: يُستحقّ.

## باب في بيان حكم الألم في حسنه وقبحه

قد ذكر أنّ الوجه الذي لأجله يقبح الألم لا يعدو أمرَين: أحدهما أن يكون ظلمًا والثاني أن يكون عبثًا. وأفرد بابًا في الكلام في قبح الظلم وما يُعلم من ذلك قبحه ضرورة أو استدلالًا.

**وقد اختلف** الناس فيما يقبح من الألم أنّ الوجه فيه ما هو. فذهبت الثنوية إلى أنّ الألم يقبح لكونه ألمًا، وإن كان يبعد اعتقادهم قبح جميع الآلام مع ما تقرّر في عقول العقلاء من حسن إتعاب النفس وغير ذلك على ما نبيّنه. فالأقرب أن يقولوا: إذا خلص فقبحه لكونه ألمًا. وكان الذي أوجب ذلك عندهم هو أنّ الألم لا يحسن ما لم يقترن به وجه يحسن لأجله. فلمّا[1] لم يعتقدوا في هذه الآلام النازلة من الله تعالى بالأحياء وجهًا يحسن لأجله، حكموا بقبحها. وسنبيّن الوجه الذي ينضاف إلى الآلام المفعولة من جهته تعالى ممّا يقتضي حسنها.

فأمّا أبو هاشم فقد مرّ له في بعض كلامه أنّ الضرر يقبح لكونه ضررًا، وإذا حسن الألم لم يكن ضررًا لاعتقاده أنّ الوجه الذي يوجب حسنه يُخرج ذلك الألم من باب المضرّة، نحو حصول نفع فيه أو اندفاع ضرر به. فلمّا أُلزم عليه العقاب وقيل إنه ضرر وليس يقبح، قال إن التذاذ العاصي بمعصيته يُخرج العقاب من كونه ضررًا. وهذا المذهب هو مذهب متروك، لأنّا نعلم أنّه قد يستحقّ المعاقَب العقاب على ما[2] تلحقه بفعله مشقّة، كما تفعله رهبانيّة النصارى. ومتى كان الكلام في معصية يلتذّ بها العاصي، فأين

(١) ص: فكما.
(٢) ي: لما.

نفع ذلك من هذا العقاب الدائم؟ فيجب أن يكون الصحيح ما ذكره في سائر كتبه من أن الضرر والألم إنّما يقبحان لكونه ظلمًا أو عبثًا.

فأمّا الشيخ أبو عليّ فإنّه يقتصر في قبح الألم على مجرّد كونه ظلمًا، ويزعم فيما نعدّه من العبث أنّه بصفة الظلم. قال ذلك فيما استأجر غيره لترويح الهواء أو صبّ الماء من جانب إلى جانب من دون أن يكون له فيه نفع: إنه إن لم يعطِه الأجر فقد ظلمه وإن أعطاه فقد ظلم نفسه. وقال أيضًا فيمن خلّص غيره من الغرق وقال للغريق: لا أخلّص إلاّ بكسر يدك، مع إمكان أن يخلّصه من دون ذلك، إنه ظالم لنفسه من حيث فوّتها الشكر والحمد، وإن لم يُجعل ظالمًا للغريق لأن النفع الذي ردّه عليه أعظم من الضرر الذي أنزله به، ومع ذلك فإن كسر يده يُجعل عبثًا، وهو راجع ـ على ما ذكرناه ـ إلى كونه ظلمًا.

والصحيح عندنا في كل هذه المواضع أن قبحه لكونه عبثًا فقط، أو أن يقبح له ولكونه ظلمًا، وإنّما كان كذلك لأنّه إذا حصل لنا علم بقبح بعض الآلام لأجل العبث، فقد صار ذلك وجهًا يقبح عليه الفعل، فينبغي إفراده عن الظلم ما لم يكن هناك ما يجمعهما. وبيان ذلك ما قلناه إنّه تعالى لو آلم الحيّ لمجرّد العوض لم يكن ظالمًا ولكنّه عابث. وكذلك إذا أنزل أحدنا بغيره مشقّة ليوصله إلى منفعة ولا غرض له إلاّ إيصاله إلى تلك المنفعة وقد تمكّن من ذلك من دون المشقّة، لأنّه والحال هذه يُعدّ عابثًا. وإن كان إذا أعطاه ما يقابل تلك المشقّة فقد خرج عن كونه ظالمًا. وعلى نحو ذلك يُنسب أحدنا إلى العبث إذا كان معه دينار يمكنه أن يصرفه فيما يحتاج إليه على الوجه الذي يريده، فإذا باعه بالدراهم ولا يصل بالدراهم إلاّ إلى مثل ما كان يصل إليه بنفس الدينار، عدّه العقلاء عابثًا في ذلك. فصار العبث هو ما يقع من العالم به لغرض قد كان يصل إليه من دون أن يأتي بهذا الفعل. ولهذا نرى شيوخنا يمثّلون العبث بمن يرحل إلى مصر ليربح للعشرة واحدًا مع وجدانه ذلك في بلده أو في البلاد القريبة منه.

**فأمّا** صفة الظلم فهو الضرر الذي يعرى عن نفع يقابله أو دفع ضرر على هذا الوجه أو كون المفعول به مستحقّ[1] له. وقد صار عند التحقيق عائدًا إلى النفي، ولا يمتنع في

(١) في النصّ: غير مستحقّ.

وجه القبح أن يرجع إلى النفي، ككونه كذبًا لأنّ قبح الكذب هو لكونه كذبًا، وذلك عند التحقيق عائد إلى النفي. ألا ترى أنّ المرجع به إلى خبر ليس مخبرَه على ما هو به؟ فكذلك القول في الظلم. ثمّ تشتبه الحال في بعض وجوه النفع أو دفع الضرر. فربّما يُظنّ بهما التساوي فيُعَدّ عبثًا، أو يُظنّ بهما التفاوت فيكون ظلمًا، أو يوفي النفع على الضرر فيخرج عن هذين. وبهذا يفارق الاستحقاق، لأنّه إذا عري عن الاستحقاق جملة فهو ظلم ولا يرد على الاستحقاق تفاضل وتزايد، ويفترق أيضًا من وجه آخر، وهو أن في النفع ودفع الضرر يقوم الظنّ مقام العلم، وفي الاستحقاق لا يكون كذلك بل لا بدّ من العلم. هذا هو الصحيح، وعليه أكثر كلام أبي هاشم وإن كان قد أقام في بعض المواضع غالب الظنّ في الاستحقاق مقام العلم، وموضع ذلك باب الوعيد.

**وقد اختلفوا** فيمن يقدم على ضرر لأجل نفع أو دفع ضرر أنّ الذي لأجله حسن ذلك ما هو. فقال الشيخ أبو عليّ: هو للسرور، وإذا كان على خلاف هذه الطريقة فهو للغمّ. ورأى «أبو هاشم» أنّه إذا حسن فِلظنّ النفع ما يحسن وإذا قبح فِلظنّ الضرر ما يقبح، وإن كان أبو عليّ لا يخلي الغمّ والسرور من ظنّ. وربّما عاد الخلاف بينهما إلى الكلام في الغمّ والسرور ما هما، وربّما أُفرد الخلاف في هذه المسألة عن الخلاف في تلك. والصحيح ما قال أبو هاشم لأنّ بحسب ظنّه بحسن تصرّفه قدّرناه مغتمًّا ومسرورًا أو لم يكن كذلك، ولأنّ هذ الظنّ هو المعلوم حصوله وما عداه مختلف فيه. ووجه الحسن لا ينفكّ الفعل الحسن عنه، فيجب أن يكون المراعى ما ذكرناه. فمتى حصل أحد هذ الوجوه حسن الألم لأجله، وإن زال الكلّ صار الألم قبيحًا وعُدّ ظلمًا.

فإن قيل: أفيحسن ذلك لأجل هذه الوجوه من كلّ فاعل؟

قيل له: أمّا من الواحد منّا فهو حسن لكلّ واحد من هذه الوجوه، وأمّا من الله تعالى فليس يحسن إلاّ لوجهَين: أحدهما النفع الموفي على الضرر والثاني الاستحقاق[1]. فأمّا فعله تعالى للضرر ليدفع به ضررًا آخر فغير جائز، على ما يجيء من بعد. وفي الوجهين اللذين أجزناهما لا بدّ من علمه تعالى بثبوت الوجه فيه لاستحالة الظنّ عليه تعالى. هذا

(١) في النصّ: للاستحقاق.

هو الكلام فيما يحسن من الألم أو يقبح. فأمّا ما يحسن من أحدنا لأجل الظنّ، فالمعتبر حصول هذا الظنّ لا غيرَ سواء أخطأ الظنّ أو أصاب. فإنّ كان النفع معلومًا وكذلك دفع الضرر، صار ما يفعله أحدنا حسنًا لأجل ذلك المعلوم دون العلم، فمن هذا الوجه تفارق حال الظنّ حال العلم. فأمّا ما ذهب إليه الشيخان من أنّ ما يُقضى بقبحه من كونه ظلمًا أو غيره فإنّما يقبح من العالم أو من المتمكّن من العلم دون الساهي الذي قد خلا من الاعتقاد فلا يقبح منه شيء، وقد مضى الكلام في ذلك في أبواب العدل. وبينّا أنّ وجه القبح إذا حصل في فعل الساهي كحصوله في فعل العالم، فلا بدّ من أن يُقضى بقبحه وإن زالت أحكام القبح عنه من استحقاق الذمّ والعقاب، فلا وجه لاشتراط هذا الشرط.

**وكذلك** فليس يصحّ قول من يقول من الإخشيذيّة وغيرهم إن القبيح ليس يقبح إلاّ بالإرادة، لعلمنا أنّ الإرادة نفسها تقبح ولا إرادة لها، وإلاّ أدّى إلى ما لا غاية له من الإرادات. فأمّا من علّق القبائح بالنهي فجعله مؤثرًا فيها، فقد تقدّم فساده. فحصل أنّ وجوه القبح تراعى فيما يرجع إلى الفعل، وأنّ الألم متى حُكم بقبحه فلا وجه سوى ما ذكرنا من الظلم والعبث. فأمّا وجوه القبح في الأفعال فكثيرة، نحو قبح الجهل والكذب والأمر بالقبيح وإرادة القبيح وما أشبه ذلك ممّا مضى القول فيه، وإنّما كان المقصود هاهنا ما يتّصل بباب الآلام، وقد ذكرنا ما في ذلك، والحمد لله.

## باب في أنّ الظلم قبيح

**إعلم** أنّ العلم بقبح الظلم هو ضروري ومعدود في كمال العقل، وإنّما نريد بذلك ما تزول الشبهة عنه. وتتجلّى الحال في خلوص الضرر من تلك الأسباب التي تخرجه عن كونه ظالماً. فإذا اشتبه الأمر فيه رُدّ ما يتجلّى، ويكون انكشاف الحال في ضرر بعينه ـ هل هو ظلم فيكون قبيحًا أو لا ـ أسرع من انكشاف الحال في قبح الكذب، لأنّا مع العلم بالكذب فيه نفع أو دفع ضرر قد يشكل علينا أنّه قبيح ما لم نُقس حاله إلى حال الكذب الخالي منهما. وليس كذلك الظلم، لأنّا إذا عرفناه ظلمًا عرفناه قبيحًا، ولا نحتاج إلى تأمّل زائد.

والأقرب فيما يُدّعى قبحه ضرورة هو الموصوف دون المعيّن، فكأنّا نعلم على الجملة ضرورة أنّ كلّ ما اتّصف بهذه الصفة فيجب أن يكون قبيحًا، ثمّ انتهينا إلى فعل بعينه فأردنا إثباته ظلمًا فلا بدّ من بيان زائد، ويكون العلم به من جهة الاكتساب.

**وقد قال** مشايخنا إنّه يصحّ أن يُعلم ضرورة قبح بعض الظلم معيّنًا، مثل أن يبتدىء الواحد منّا يجرح غيره وقتله وأخذ ماله إلى ما أشبه ذلك، وهكذا قالوا فيمن يشاهده من القادرين منّا إذا ابتدأ ببعض هذه الأسباب. وصوّروا هذا الكلام فيمن عُرف تعلّق فعله به ووقوفه على دواعيه وأحواله، فإذا عُرف ذلك ضرورة أمكن أن يُعرف أيضاً حكم فعله باضطرار. فأمّا فيمن يُعرف تعلّق فعله به باستدلال. فلا يمكن أن يُدّعى قبح الظلم منه ضرورةً، وكيف يُدّعى ذلك والعلم بتعلّق فعله به يكون طريقه الدلالة؟ ولأجل ذلك صحّ من المجبرة أن يعتقدوا وقوع ما هو بصفة الظلم منه تعالى، ثمّ لم يصفوه بالقبح. وغير ممتنع أن يقال في هذا المعيّن الذي أدّعى شيوخنا العلم بقبحه ضرورة إنّ الشبهة تدخله، فإنّ هذا

الفاعل لو اعتقد مذهب من يقول إنّ الألم الذي ينزل بالأحياء منّا هي على جهة الاستحقاق ـ وإن لم يظهر للاستحقاق سبب ـ صحّ أن يعتقد لأجل هذه الشبهة حسن ما ينزل[١] به. وعلى كلّ حال، فما ذكرناه من الموصوف لا إشكال في العلم بقبحه ضرورة، وكذلك القول في كلّ الضروريّات ممّا يرجع إلى أحكام الأفعال وإلى أحوال المدركات. فإنّا نقول إنّ العلم بوجوب ردّ الوديعة وشكر النعمة وضروب الإنصاف هو ضروريّ، والمراد ما كان موصوفًا بذلك، إذ ليس في قوّة كمال العقل التعيين والتفصيل. وكذلك الحال في المدركات فإنّا عند إدراك الجوهر الذي فيه سواد نعرف المواد ومحلّه على الجملة دون التفصيل. ولأجل ذلك نحتاج في إثباته غيرًا لمحلّه إلى دلالة، فكذلك ما يقال في قبح الظلم. فأمّا من عُرف تعلق فعله به باستدلال فالحال ظاهرة في أن قبح الفعل منه أيضًا يُعرف باستدلال، على ما ذكرنا من صحّة خلاف المجبرة في قبح ما[٢] يقع من الله تعالى ظلمًا.

**وليس** لأحد أن يقول: كيف ادّعى الشيوخ العلم الضروريّ بقبح الظلم وغيره منّا، مع أنّ هذا العلم لا بدّ من ترتّبه على العلم يتعلّق الفعل بفاعله؟ وقد ثبت أنّ المجبرة تعرف قبح الظلم ضرورة ولا تعرف تعلّق هذا الفعل بنا، فكان ينبغي أن لا يعرف القوم قبح الظلم.

وذلك لأنّ القوم عرفوا تعلّق الفعل بالفاعل ضرورة، وإنّما دخلت الشبهة عليهم في وجه آخر، وإن كنّا نلزمهم إذا نفوا تعلّق هذا الفعل بنا من جهة الإحداث أن لا يبقى لهم العلم بتعلّق الفعل بفاعله. فإذا كان هذا سبيلهم، أمكن أن يعلموا قبح الظلم على الجملة كما علموا تعلّق الفعل بنا على الجملة. وقد حُكي عن بعض شيوخنا أنّه قال: متى نفوا تعلّق الفعل بنا لم يصحّ أن يكونوا عالمين بقبح الظلم. ولكنّ الصحيح ما قدّمنا.

إن قيل: فكما نعرف قبح الظلم ضرورة إمّا على الجملة وإمّا على التعيين، فهل يصحّ أن يقال إنّا نعلم ضرورة أنّ الظلم يقبح لكونه ظلمًا؟

(١) في النصّ: ينزله.
(٢) ي: فيما.

قيل له: لا يُعلم ذلك ضرورة بل لا بدّ من تأمّل. ولأجل ذلك صحّ في كثير من العقلاء أن يعرفوا قبح الظلم وعلّقوا جهة القبح بالنهي وما أشبهه. وغير واجب إذا عُرف الحكم ضرورة أن يُعرف الوجه في ذلك الحكم بهذا الطريق، وعلى ذلك تجري الأحكام الصادرة عن العلل. وإن كنّا نقول: إنّه لا يُعرف قبح الظلم ما لم يُعرف كونه ظلمًا، فيكون العلم بالحكم تبعًا بالحكم تبعًا للعلم بوجهه، ولكنّ كلامنا في أنّه لا يجب أن يُعلم لا محالة أنّ ذلك هو الوجه. وفي هذا الباب يفارق الأحكام الصادرة عن العلل، لأنّه يصحّ العلم بالحكم ولمَا عُرف الوجه المؤثر فيه، فضلًا عن أن يُعرف أنّ ذلك هو الوجه. فصحّ أنّه لا بدّ من دلالة يتبيّن بها أنّه إنما قبح لكونه ظلمًا دون غيره. والطريق إلى ذلك هو أن عند العلم بكونه ظلمًا يُعرف قبحه وأن لم يُعرف سوى ذلك ممّا يرجع إليه أو يرجع إلى غيره ـ وقد تقدّم في أوائل أبواب العدل الكلام في تصحيح هذا الأصل ـ وأنّ القبائح تقبح لوجوه تقع عليها دون غيرها، وأنّه لا يصحّ العلم بقبح الشيء ولمَا عُرف الوجه الذي منه يقبح وأن احتيج في تثبيته وجهًا يقبح لأجله إلى دلالة. ومتى ثبت أنّ قبحه هو لِما يرجع إليه، فيجب أن يقبح من كلّ فاعلٍ[1].

فإن قيل: أفيقف كون الفعل قبيحًا وكونه موصوفًا بأنّه ظلم وما أشبهه على علم الفاعل وقصده؟

قيل له: لا يفتقر إلى ذلك لأنّ الوجه الذي منه قبح إذا صحّ حصوله مع السهو كما يصحّ مع العلم، فيجب أن يُقضى بأنّه قبيح. وقد حكينا من قبل أنّ الشيخَين يمنعان من وصف فعل الساهي بذلك، وأنّ مشايخنا بعدهما لم يمنعوا من هذا الوصف. ففرقوا بين وصفه بأنّه قبيح مطلقًا وبين أن يقال: هو قبيح من هذا الفاعل، لمّا كان ذلك ينبيء عن استحقاق الذمّ، وهذا لا يثبت في حال السهو. فأمّا وقوف قبح القبيح على الإرادة فلا يصحّ، لأنّا قد عرفنا أنّ أحدنا متى كان عالمًا بكون هذا الفعل ظلمًا، وقدّرناه ممنوعًا من الإرادة، فإذا أقدم عليه مع إمكان التحرّز استحقّ الذمّ، وإن لم تكن هناك إرادة. وبعد، فإذا قبح لكونه ظلمًا فيجب مع ثباب هذا الوجه أن لا يفتقر إلى أمر زائد عليه. ولو جاز

(١) ص: عاقل.

أن يقف على الإرادة مع أنّ كونه ظلمًا هو الوجه في قبحه، لجاز أن يقف قبحه على انضمام وجوه أخرى إليه. وقد أفسد هذا القول في الكتاب بوجه آخر فقال: لو كان هذا القبيح يقبح لأجل الإرادة مع علمنا بأنّ هذه الإرادة إنّما تقبح لقبح المراد، للزم تعلّق كلّ واحد منهما بصاحبه، وهذا الوجه إنّما كان يستقيم لو علّق المخالف قبح الإرادة بقبح المراد وقبح المراد بقبح الإرادة. فأمّا إن قال: إنّ الإرادة تقبح لتعلّقها بالقبيح والمراد يقبح لوجود الإرادة فقط، فذلك غير لازم. وقد بيّنَا من قبل ما يفسد هذا القول بوجه آخر، وهو أنّه كان يلزم أن تقبح الإرادة بإرادة أُخرى، ثم كذلك حتّى يؤدّي إلى ما لا غاية له من الإرادات.

**ثم بين** أنّ الضرر قد يكون قبيحًا لكونه عبثًا على ما بيّنّا، والكلام في ادّعاء العلم الضروريّ بقبح العبث يجري على ما قدّمنا من وجهي الجملة والتعيين.

## باب في أن الألم لا يقبح لكونه ألماً على ما يقوله «الثنويّة»[١]

**إعلم** أن من البعيد أن يعتقد المعتقد العاقل أنّ الألم بكلّ حال يكون قبيحًا ويريد بالقبيح ما نريده من استحقاق الذمّ به على بعض الوجوه وإنّما يصلح أن يُقضى بقبحه ويُعنى بالقبح نفور الطبع عنه، لأنّ المعنى صحيح وإن كان اللفظ فاسدًا، فيجب أن يكون كلامنا معهم في أنّه ليس كلّ ما يُلتذّ به فهو حسن، كما يُعلم من التذاذ الظالم بظلمه، ولا كلّ ما ينفر الطبع عنه يُقضى بقبحه، كما قد ثبت في ارتجاع الغصب من الغاضب ـ وإن كان يؤلمه ـ وفي الاعتذار ـ وإن شقّ على المعتذر ـ إلى غير ذلك من المسائل التي تقدّمت في الكلام على الثنويّة. وقد بيّن أنّا نعلم بأوائل العقل حسن تحمّل الأسفار والعلاجات لنفع نرجوه أو ضرر ندفعه. ولو كان قبح الألم لِما يرجع إلى عينه، لَمَا استحسن العقلاء التعرّض لهذه الفضائل في العلوم وغيرها، ولا بذل الأموال طلبًا للذكر، لأنّ في كلّ هذه الأسباب ضروبًا من الآلام والمشاقّ.

ولا يمكن أن يُقال: إذا كان فيه نفع أو دفع ضرر خرج هذا الألم من كونه ألمًا، لأنّ ذلك مدفوع بما يجده المعالَج والمتحمّل للأسفار والمعَاني للسهر. ألا ترى أنّه في كلّ هذه الأبواب يجد الآلام ويدركها على حدّ ما يدرك ما هو بصفة الظلم. وإنما يستحسن بعقله تحمّل ذلك لِما يرجوه من نفع أو دفع ضرر، ويفصل بعقله بين ما هذا سبيله وبين ما يعرى ممّا يتعقّبه من نفع أو دفع ضرر فيُقضى عليه بالقبح؟

**والكلام** في أنّه ليس يُرجع بالقبيح إلى ما ينفر الطبع عنه ولا يُستحلى مذكور في غير موضع. فإنّ المجبرة تورد مثل ذلك طلبًا لتصحيح قولهم إنّ الله فاعل القبائح، فيريدون

(١) ي: القوم.

بيان ذلك بهذه الصور المشوّهة وبما ينزل بالأطفال وغيرهم من ضروب الآلام، وهذا ممّا قد تقدّم القول فيه. وممّا أورده في الكتاب أنّه كان يجب فيمن ألجأه السبع أن لا يستحسن بعقله الهرب بالسعي على الشوك وما أشبهه، فإن قد عرفنا حسن ذلك دلّ على أنّ الألم يحسن إذا اندفع به ضرر عظيم منه، وكان يجب أن تقبل التجارات والفلاحات والسعي في المكاسب لأنّ في كلّ ذلك ألمًا حاضرًا. وكان يسقط حسن الأمر منّا الغير بالشاق وحسن نهيه عمّا يشقّ عليه الانتهاء عنه، وأمثال ذلك كثيرة.

وعلى كل حال، فليس يصلح أن تكون الآلام لو كانت قبيحة أن يتدرّج بها إلى ثبات صانع ثانٍ لله[1] تعالى على ما تتوهّمه الثنويّة، لأنّهم بنوا ذلك على تعذّر وقوع الآلام واللذّات من فاعل واحد، وذلك فاسد، بل القادر الواحد يقدر عليهما كما يقدر على التحريك والتسكين، والمخالفة التي بين الألم واللذّة ـ لو كانا مختلفَين ـ لا تزيد على المخالفة بين السواد والبياض والحركة والسكون، فيجب أن يصحّ إضافتهما إلى فاعل واحد وأن يبطل قولهم بالتثنية.

(١) ص: مع الله.

## باب في أنّ الألم يقبح لأنّه ضرر فقط

**قد حكينا** أنّ أبا هاشم ذكر في بعض كلامه أنّ الألم يقبح لكونه ضررًا، وإن كان الذي استقرّ عليه مذهبه أنّ قبحه هو لكونه ظلمًا أو عبثًا. والذي يدلّ على صحّة ذلك أنّا قد نعلم الضرر ضررًا ولا نعلمه قبيحًا ما لم ينضف إليه العلم بخلوّه من نفع أو دفع ضرر أو استحقاق. ولو كان قبحه لكونه ضررًا، لوجب أن لا تفرق الحال بين ما يُقضى بحسنه من الآلام وبين ما يُقضى بقبحه منها، لأنّ كونه ضررًا في الحالين ثابت.

وقد أشار في الكتاب إلى الوجه الذي منه قال أبو هاشم بما قاله. وذلك أنه قد ثبت فيمن أخرج من ملكه ثوبًا ليأخذ بدله دينارًا أنّه لا يُعدّ ما فعله من إخراج الثوب ضررًا لمّا حصل بإزائه منفعمة معجّلة. فكذلك يجب فيما يُستحقّ من الأعواض على الآلام التي يفعلها الله تعالى حتّى تقوم تلك الأعواض مقام هذه المنافع المعجّلة، فثبت أنّه إذا كان فيه نفع أو دفع ضرر لم يُعدّ ضررًا فلا يكون قبيحًا. فإذا عري من ذلك فقد خلص ضررًا فعُدّ قبيحًا. ويمثّل ما يحصل فيه دفع ضرر فلا يُعدّ ضررًا بالهرب من السبع وإن لحق الهارب مشقّة وألم. وكذلك في شارب الدواء الكريه إذا صار سببًا لزوال العلّة عنه. وهذا الذي ذكره إنّما كان يستقيم لو تنزلت حالة من يلحقه مرض من جهة الله تعالى منزلة حال من يخرج من ملكه درهمًا ليشتري به طعامًا. وقد عُرف الفرق بينهما، لأنّ تعجّل العوض لا يمتنع أن يخرج ما فعله من الضرر عن أن يكون ضررًا، وكذلك ما يندفع من الضرر العاجل، فأمّا إذا يُرجأ[١] النفع أو اندفاع الضرر فمعلوم الضرر فمعلوم أنّه يعدّ المؤلَم ما ينزل به من قبيل المضرّة، كما يعدّ ما ينزله بِنفسه طلبًا للفضل في المال والأدب ضررًا.

(١) ي: تراخى.

**ومهما** أمكنت الشبهة في الآلام إذا أعقبت نفعًا أو دفع ضرر، فلن يمكن ذلك في العقاب الذي يفعله الله تعالى لأنّه ضرر خالص، ولذّة الساعة الواحدة لا تقابل العقاب الدائم. هذا لو كان لا يُستحقّ العقاب إلاّ بما يُلتذّ به، فكيف وقد يُستحقّ بما يشقّ ويؤلم، على ما ذكرناه من حال عباد الأوثان وغيرهم. فلو قبح الضرر لأنّه ضرر، لقبح العقاب. فيجب إذًا أن يكون الوجه في قبحه ما ذكرناه من كونه ظلمًا أو عبثًا، وهذا ما بيّن.

## باب في أنّ الألم يحسن لِما ذكرناه من الوجوه

**إعلم** أنه إذا كان معنى الحسن ما يحصل فيه غرض ويعرى من سائر وجوه القبح، فمعلوم أنه إذا ثبت فيما ينزله المرء بنفسه من الضرر نفع معجّل يوفي عليه أو حصل فيه نفع معلوم أو مظنون يحصل في المستقبل يوفي عليه أو يكون فيه دفع ضرر أعظم منه على أحد هذين الوجهين، أو كان ما ينزله من الضرر بغيره قد حصل فيه وجه الاستحقاق، فقد وُجد في هذا الألم غرض وعري من سائر الوجوه التي تدّعي قبحه، وما هذا سبيله هو الحسن لا غيره فيجب أن يكون الألم إذا حصلت فيه هذه الوجوه أن يُقضى بحسنه. وكلّ ذلك معلوم بالعقول[١]، على ما بيّنّاه من استحسان العقلاء ضرب التجارات والأسفار وشرب الدواء الكريه إلى ما أشبه ذلك. فأمّا الذي يَعدّ في الاستحقاق فهو نحو الذمّ الذي قد[٢] تقرّر حسنه إذا وقع بالمسيء وإن غمّه وآلمه.

لكنّ ما كان طريقه المنافع والمضارّ فالظنّ يقوم مقام العلم في جهة الحسن. ألا ترى أنّه كما يستحسن أحدنا أن يعطي دينارًا ليأخذ ثوبًا يدًا بيدٍ يستحسن أيضًا أن يشتري سلعةً لظنّه أنّه يستربح عليها في المستقبل؟ وكذلك القول فيما يندفع الضرر به إلا إذا كان النفع معلومًا فما يتحمّله من المشقّة هو لذلك المعلوم، وإذا كان مظنونًا فهو لأجل الظنّ، وقد مضى ما فيه من الخلاف.

فـأمّا الاستحقاق فليس يجوز أن يقام الظنّ في مقام العلم ـ وإن اختلف فيه كلام أبي هاشم وغيره من الشيوخ ـ وذلك لأنّه متى لم يعلم المنزل بغيره ألمًا أنّه مستحقّ لم

(١) ص: ـ بالعقول.
(٢) ص: قد

يأمن أن يكون ظلمًا فيقبح منه الإقدام عليه، وأن يقصد به وجه الاستخفاف والإهانة. وكان الوجه في هذا الباب أنّ هذا الألم قد تعدّى الفاعل إلى غيره وليست له عاقبة ترجّى من نفع أو دفع ضرر، فلا وجه لحسنه[1] إلاّ كونه مستحقًّا. فإذا لم يتحقّق ذلك جُوّز فيه وجه من وجوه القبح، فقبح الإقدام عليه. ويفارق ما يفعله لظنّ النفع أو دفع الضرر، لأنّ الوجه في حسن ذلك إنّما هو نفس الظنّ وذلك معلوم حاصل، فليس يجوّز المقدم على ما هذا سبيله وجهًا من وجوه القبح. فيجب أن يكون الاستحقاق لاحقًا بالأخبار وما يجري مجراها ممّا لا يقوم الظنّ به مقام العلم. وعلى نحو ذلك لم يجز في الإمام أن يقصد بما يقيمه من الحدّ الاستخفاف والإهانة الاّ بعد أن يقطع على الاستحقاق دون أن يقيمه بشهادة من لا يقع لعلم بشهادته.

وكما يفارق الاستحقاق ما ذكرناه في طريقة الظنّ والعلم، فكذلك يفارقه فيما ذكرناه من اعتبار قلّة النفع وكثرته وقلّة الضرر وكثرته، لأنّ الاستحقاق لا يُتصوّر فيه هذا المعنى.

**فأمّا** قول القائل: هلاّ اقتصرتم فيما لأجله يحسن الألم على أن يقال: متى خرج عن كونه ظلمًا وعبثًا فهو حسن، فصحيح من جهة المعنى، وما ذكرناه هو يفصّل[2] ما أجمله السائل. وما أمكن الإشارة إلى تعيين وجه الحسن في الفعل فهو أولى من ذكره على وجه الإجمال.

(١) ي: بحسنه.
(٢) ص: تفصيل.

## باب في الوجه الذي يفعل تعالى له الآلام

**إعلم** أنّ الألم، وإن حسن فعله للوجوه التي تقدّمت، فإنّما يحسن من الله تعالى فعله لوجهَين لا ثالث لهما. أحدهما هو الاستحقاق على نحو ما عرفناه من حال العقاب الذي يفعله الله تعالى بأهل النار، وإن كان ما قد أمر بتقديمه في الدنيا من الحدود المفعولة بالمضِرّ قائمًا مقام ما يفعله تعالى. والوجه الثاني هو النفع الذي يُعبّر عنه بالعوض والاعتبار، وهذا الضرب لا يصحّ أن يفعله إلاّ في الدنيا. والمقصود بما هذا سبيله هو الاعتبار، وإن كان لا بدّ من اشتراط العوض حتّى يكون كالوجه في حسنه، لأنّ من دونه يكون ظلمًا ومعه إذا لم يكن اعتبار يكون عبثًا.

وإنّما جعلنا الأصل فيه الاعتبار لأنه إذا حصل فيه اعتبار وجب على حدّ وجوب الألطاف ولن يكون واجبًا إلاّ وهو حسن لاشتمال الوجوب على الحسن وعلى أمر زائد عليه. ولهذه الطريقة لم يجز أن يفعل الله تعالى شيئًا من الآلام في الدينا إلاّ وهناك تكليف، فإذا كان كذلك وجب أن يكون الأصل هو الاعتبار والعوض تبعًا له، وإن كان قد يجري في الكتب أنّه مفعول للغرضَين جميعًا. ولكنّ الذي بيّنّاه قد أوجب أن تكون للاعتبار مزيّة على العوض، فلهذا قدّمناه عليه.

وليس يخلص لنا أنّ هذا الألم المفعول في الدنيا هو لأجل ما ذكرناه من النفع إلاّ بأن يبطل أنّه مستحقٌ وأن يبطل كـونه مفعولًا لدفع ضرر أعظم منه. فحينئذٍ لا يبقى إلاّ جهة النفع ولا بدّ من كونها معلومة لأنّ الظنّ عليه تعالى لا يجوز. ثمّ يقع الكلام في أنّ النفع يُراعى في ذلك ما حكمه وهل يكتفي بالعوض أو لا بدّ من الاعتبار، على ما نبيّنه من بعد إن شاء الله.

## باب في إبطال قول «أهل التناسخ» إنّه لا يحسن إلاّ للاستحقاق وإنّه تعالى يفعله لهذا الوجه

**قد بيّن** أنّ مذهبهم يبطل بطريقين:

أحدهما: أن يدلّ على حسن الألم لأجل العوض والاعتبار، فيبطل قولهم إنّه لا جهة له إلاّ الاستحقاق. لأنّ الذي أدّاهم إلى هذا المذهب هو اعتقادهم أنّه لا وجه لأجهل يحسن إلاّ ما ذكرناه، فإذا ثبت أنّه قد يحسن لهذا الوجه لم يمكن أن يُضاف إليه الاستحقاق أيضًا حتّى يكون مفعولًا للوجهين معًا. ألا ترى من شأن ما كان مفعولًا للاستحقاق أن لا يتعقّبه نفع ولا دفع الضرر بل يكفي في حسنه مجرّد الاستحقاق؟ وليس كذلك إذا جُعل مفعولًا لأجل العوض، لأنّه يؤذن بثبات ضرر[١] بإزائه نفع، فيقع فعله للوجهين على طرفيَ نقيض. فإن سلكنا هذه الطريقة أمكن إفساد قولهم، ويكون الطريق فيه ما قد تقرّر في العقول من حسن الإيلام للنفع، على ما تقدّم القول فيه على الثنويّة.

فأمّا الطريق الثاني: فهو بأن يبيّن أنّ الألم منه تعالى نازل بمن لم يثبت فيه وجه من وجوه الاستحقاق، فيصير ذلك دلالة على فساد قولهم بطريقة الوجدان. وقد دلّ على ذلك بوجوه، منها ما قد عُرف من نزول الآلام وضروب المحن بمن يلزم تعظيمه ومدحه من الأنبياء والصالحين والأئمّة، ومن هذا حاله لا يجوز أن يكون مستحقًّا للعقاب مع استحقاقه للتعظيم والثواب. وكما يصوّر هذا الكلام فيمن لم يستحقّ العقاب أصلًا، فقد

(١) في النصّ: نفع.

يصوّر فيمن لا تكليف عليه، فيكون امتناع ما قالوه أظهر لأنّ استحقاق العقاب فرع على التكليف. وذلك هو على ما قد عرفنا من نزول الآلام بالأطفال والبهائهم، ومحال أن يُجعل ذلك عقابًا لهم. ولهذا يقبح في العقول لعنهم وذمّهم، ولو كان عقوبة لحلّوا محلّ الكفّار والفسّاق في جواز لعنهم وذمّهم. وعلى هذه الطريقة منعنا ممّا تقوله المجبرة إنّه تعالى يعاقب أطفال المشركين، فبيّنّا أنه إذا زال التكليف زال استحقاق العقاب فيخلص ما يفعله ظلمًا، فكذلك يجب فيما قاله أهل التناسخ.

**ومن جملة** ما يورد عليهم ما قد تقرّر أنّ الألم متى كان مفعولًا لأجل نفع أو دفع ضرر فله حكم مخصوص وهو وجوب الرضى به وترك الجزع منه، لأنّ المفعول به إذا تصوّر بما له في ذلك الألم من النفع فلا بدّ من إشارة له عليه ورضاه به. هذا إذا كان لرضاه حكم، فإن لم يكن كذلك فهو مدبَّر مولى عليه. ومتى كان الألم لا على هذا السبيل بل كان عقوبة لم يتوقّع المفعول به نفعًا في المستقبل يناله أو ضررًا يندفع عنه، جاز له الجزع منه وترك الرضى وجواز الهرب، بل ربّما وجب عليه إن لم يصر ملجأ. وعلى هذا تجري حال ما يُفعل من الحدود بالمِصرّ. فإذا تقرّر هذا الأصل، ثمّ عرفنا أنّ المريض قد تعبّد بالصبر عليه والرضى به وترك الجزع منه، فقد دلّ على خروجه من كونه عقوبة. وذلك يبطل قولهم.

**وممّا** يدلّ على فساد ما قالوه أنّ المعاقَب لا بدّ أن يُدلّ على أنّ ما نزل به هو من باب العدل ليحسن من المعاقِب الحكيم أن يفعل هذا العقاب به، لأنّه إن لم يكن كذلك صار سببًا لاعتقاد جهل يعتقده، وهو بأن يتصوّره بصورة الظلم أو أن يعتقد أنّ له عاقبة في النفع. وعلى نحو ذلك أوجبنا أن يُعرَّف المثاب أنّ ما وصل إليه هو حقّه، ليتصوّر أنّ المفعول به من التعظيم والإجلال هو مستحقّ ولئلاّ يعتقد أنّه قبيح. فإذا ثبت ذلك وكنا[1] قد عرفنا أنّ هذه الآلام تنزل بالأحياء منّا من دون إعلام ودلالة أنّها مستحقّة على معاصٍ اجترحناها، فقد دلّ على أنّها لم تُفعل عقابًا. ويفارق حكم الثواب والعقاب حكم

(١) ي: وكما.

الأعواض لصحّة توفيرها ولا يشعر المعَّوض بها، لأنّها جارية مجرى الأبدال في الشاهد وخالية عن تعظيم يقارنها. وليس هكذا حال الثواب والعقاب.

**وممّا** يدلّ على فساد قولهم أنّه لا بدّ من أن يكون للتكليف ثبات، لأنّه إن لم يثبت التكليف أصلًا لم يثبت فعل يصلح أن يُستحقّ عليه ثواب أو عقاب. ومعلوم أنّ التكليف لا بدّ من كونه شاقًّا، فإنّ ما ليس بشاق لا يدخل تحت التكليف، ولأجل ذلك لم يجز ورود التكليف بالملاذّ. ولا يصحّ أن يُفصل بين بعض التكليف وبين بعض، فيقال: إنّه في الأوّل يكلّف[1] غير الشاقّ ثمّ إذا عصى فيه[2] كلّف الشاقّ على جهة العقوبة له، وذلك لأنّ ما دلّ على أنّ بعض التكليف يجب كونه شاقًّا لكي يصحّ استحقاق الثواب عليه لم يفصل بين أوّل التكليف وآخره. وبعده، فإنّ أوّل ما يلزم المكلّف إنّما هو النظر في طريق معرفة الله تعالى وما يتفرّد به[3] من صفاته. وقد عُلم أنّ النظر ممّا يكدّ ويشقّ، فكيف يصحّ أن يقال إن أوّل التكليف ليس بشاقّ ثم يكلّف الشاقّ من بعد؟ وممّا يبيّن أنّ التكليف يجب كونه شاقًّا أنّه لو كان ما تحصل فيه المشقّة من هذا الباب هو على جهة العقوبة على معصية واقعها المكلّف، فإذا كان أوّل ما كلّف يجب[4] كونه سهلًا، أنّه لو كان الأمر كما قالوه لوجب أن لا يُكلّف الأنبياء والصالحون الأفعال الشاقّة، لأنّهم ليس يستحقّون العقاب حتى يكون هذا التكليف الشاقّ عقوبة لهم على معاصيهم.

فإذا تقرّر هذا الأصل وثبت حسن إلزام الله تعالى الفعل الشاقّ لأجل نفع يقابله وهو الثواب، فيجب أن يحسن أيضًا إنزال الألم لأجل ما يشاكل ذلك من النفع، لأنّه لا فرق بين الموضعين، ولو قبح أحدهما لقبح الآخر. وعلى ذلك نعلم في الشاهد أنّ المستأجر إذا حسن أن يلزم الأجير ما هو شاقّ لنفع، فكذلك يحسن إيلام أحدنا غيره للنفع أو لدفع الضرر.

(١) ي: يكلّفه.
(٢) ص: فيه.
(٣) ص: يفرّد.
(٤) ي: فيجب.

**وقد** ذكر في إفساد قولهم قريبًا ممّا صدّر الباب به، وهو قوله إنّا قد عرفنا أنّ في الأنبياء والصالحين من يلحقه غمّ بنقصان يلحق جسمه، ولن يجوز أن يكون ذلك على جهة العقوبة، فإذا حسن لِما فيه من نفع، فكذلك الآلام والأمراض.

**وممّا** يورد عليهم هو أنّه لو كان ما ينزل بأحدنا من الآلام عقوبة له على ما واقعه من قبل، للزم أن يذكر الواحد منّا الحالة التي كان من قبل فيها مكلّفًا حتّى غصب الأموال وهتك الحرم وسفك الدماء ومنع الواجبات المفروضة عليه، إذ لا يجوز أن لا يذكر العاقل مع كمال عقله ما كان قد جرى عليه أمره من هذه الأحوال وما شاكلها، وإنّما يجوز أن ينسى العاقل ما جرت العادة بمثله. وعلى ذلك لم يجز أن ينسى الواحد من العقلاء أنّه قد كان أمير ناحية برهة من الزمان أو كان قاضيًا ينفذ الأحكام أو كان فقيهًا يفتي في الحلال والحرام. ولا يؤثَر في وجوب هذا الذكر تخلّل أوقات زال فيها عقله، كما لا يؤثر في هذا الذكر النوم الذي يحصل، لأنّ عند الانتباه لا بدّ من أن يذكر هذا الجنس من الأحوال. وكذلك لو كان قد زال عقله بجنون أو مرض ثمّ أفاق، لكان لا بدّ من أن يتذكّر ما قدّمناه، فصارت الأوقات المتّصلة أو المنقطعة من هاتين الحالتين لا تؤثر في مثل ذلك مع كمال العقل. وقد حُكي عنهم أنّهم يوجبون هذا الذكر في آخر الأمر إذا عوقب. فإن كان ذلك قولهم، فيجب أن يكون أوّل أمره وآخره سواء في ذلك، لأنّ كمال العقل هو الذي يقتضيه لا غير. فإذا كنّا نعلم أنّ هذا الحيّ العاقل ليس يتذكّر[1] قبل حال الطفوليّة حالًا عصى فيها واستحقّ العقاب حتّى يكون المفعول به في حال صباه عقوبة على ذلك، دلّ على أنّه ليس الأمر في الآلام على ما توهّموه.

**وممّا** يستدلّ به عليهم أنّ التكليف لا يجوز بقاؤه على المكلّف إلاّ على حدّ يتمكّن من الانتفاع به، ومعلوم في هذا العليل أنّه إن تاب لم يزل عنه العقاب. ولا طريق لإزالة العقاب إلاّ من هذا الوجه، وإذا لم يزل عقابه بالتوبة فبقية التكليف عليه لا يحصل بها الغرض المطلوب، وهو ما يستحقّه من الثواب على ما يأتيه من الطاعات. فإذا علمنا أنّ هذا العليل ليس يعرف السبب الذي به استحقّ العقاب ولا جعل له سبيل إلى إزالته عن

(١) ص: يذكر.

نفسه، فيجب أن يُقضى بأنّ ما ينزل به ليس هو على جهة العقوبة، وإلاّ كان يُدَلّ عليه ويُعرف ليتداركه بالتوبة. وعلى ذلك قال شيوخنا: لا يجوز أن يكون المكلّف قد واقع ذنوبًا كبائر ثمّ لا يعرفها على جملة أو تفصيل. فإن قُدّر ذهابه عن هذا العلم، فلا بدّ من إخطار الله إيّاه بباله.

**ثمّ** بيّن أنّه لو كان الألم لا يحسن إلاّ للاستحقاق لقبح من أحدنا أن يؤلم نفسه في طلب العلوم والآداب وأن يتكلّف الأسفار للأرباح وغيرها، لأنّه لا سبب يستحقّ به على نفسه هذا الألم. ولا يجوز أيضًا أن يستحقّ المرء على نفسه أن يعاقبها لو كان هناك أيضًا سبب معلوم. فإذا بطل ذلك ثبت أنّه يحسن لا للاستحقاق. ثمّ لا فصل في حسنه بين أن يكون للنفع وبين أن يكون لدفع الضرر في إبطال قولهم. وبعد، ففيما يستحسنه الواحد منّا من إيلام نفسه ما لا يؤدّي إلى ضرر فيندفع بذلك، على ما قلناه في طلب الأرباح والآداب، وإنّما يتأتّى ذلك في العلاجات وغيرها. فلا يصحّ أن يقول قائل: إنّ حسن ما يحسن من ذلك هو لدفع الضرر دون النفع. وكما قد تقرّر حسن ذلك في أنفسنا، فكذلك قد تقرّر حسنه فيمن ندبّر أمره ونلي عليه، لأنّا نعلم أنّه ليس هناك سبب يُستحقّ به على الصبيّ ومن يجري مجراه أن نعاقبه، فلا بدّ من صرف ذلك إلى أنه مفعول للنفع. وإذا حسن ذلك فينا لهذا النفع اليسير، فيجب أن يحسن منه تعالى أيضًا للنفع العظيم.

**وممّا** يورد عليهم ـ إذا سلّموا الكلام في النبوّات واعترفوا بأنّا متعبّدون بهذه الشرائع ـ أن يقال لهم: أليس قد كُلّفنا هذه العبادات الشاقّة كالصلوات وغيرها ولا وجه لذلك إلاّ ما يعود بمصالحنا وكونها ألطافًا لنا؟ فإذا حسن منّا إنزال المشقّة بأنفسنا لضرب من المصلحة، فما الذي يمنع من حسن مثله منه تعالى فينا للألطاف وضروب من الصلاح؟ وليس يمكنهم أن يقولوا: إنّ ذلك إذا حسن منّا فهو لدفع الضرر عن النفس لا لأجل النفع، وذلك لأنّ هذا الوجه أيضًا ممّا لا تقول القوم بحسنه، فلا فرق بين أن يُقضى بحسن الألم للنفع أو لدفع الضرر على الوجهين جميعًا يبطل قولهم. على أنّ هذا الضرر إذا ثبت فهو متعلّق بأن لا يُفعل، فأمّا فعله فللنفع الذي يُرجى فيه.

**وقال** في الكتاب: لو كان الألم لا يحسن إلاّ مستحقًا، لكانت الملاذّ والمنافع لا

تحسن أيضًا إلاّ باستحقاق. وإنّما جمع بينهما لأنّ الآلام عندنا قد تكون مستحقّة وقد تكون مفعولة لوجه النفع، كما أنّ الملاذّ قد تكون مستحقّة على طريقَتي الثواب والعوض وقد تكون متفضَّلًا بها. فلو جاز الاقتصار في حسن الآلام على أحد هذين الوجهين؛ لجاز أن تقتصر الملاذّ على أحد الوجهين أيضًا. وهذا يوجب أن لا يحسن التفضّل بالمنافع، فإذا حسنت هذه الملاذّ لأجل النفع لم يمتنع حسن الآلام أيضًا لأجل النفع.

ومتى قالوا: إنّ الألم متى لم يكن مستحقًا كان ظلمًا واللذّة متى لم تكن مستحقّة لم تكن ظلمًا. فذلك لا يصحّ لأنّه وإن لم يكن ظلمًا جاز أن يُدخل في حدّ العبث فيقبح، كما نقوله في توفير الثواب على من لا يستحقّه. وهذه الجملة لا بدّ من أن تُبنى على ما قد تقرّر في العقل من حسن الألم للنفع ولدفع الضرر والاستحقاق، كما أنّ الملاذ قد تقرّر حسنها تفضّلًا واستحقاقًا. فإذا ثبت ذلك أمكن أن يقال لمن قصر الحسن في أحد الأمرين على بعض الوجوه أن يقصر الحسن في الآخر على وجه واحد من تلك الوجوه. ومتى لم يُبنَ الكلام على ذلك لم يصحّ الاعتماد عليه. وليس لهم أن يقولوا: إنّ التفضّل بالملاذّ على كلّ حال يحسن، فكيف يشبّه الكلام في الآلام بها؟

وذلك لأنّه لم يثبت حسن ما ادّعوه بكلّ حال. ألا ترى أنّ الثواب لو وُفّر على من لا يستحقّه لقبح؟ ولو كان الأمر على ما قالوه لوجب قبح التكليف، لأنّ حسنه إنّما هو ليتعرّض المكلّف به لثواب لا يمكن الوصول إليه دونه. فإن أمكن الوصول إليه من غير هذه الجهة، فيجب أن يُقضى بقبح هذا التكليف.

**ثم** بيّن أنّ القوم ألزموا على قولهم في الآلام أن تكون هذه الآفات وضروب النقص التي توجد في الأحياء منّا تجري على حكم الآلام في كونها عقوبات، فارتكب القوم ذلك فزعموا أنّ كلّ ذلك من باب الغموم والآلام فإنّها تجري مجرى واحدًا. وجعلوا خلق الصور القبيحة عقوبة حتّى لا يجوز أن يبتدىء الله بخلق شيء منها، وإنّما يجوز ذلك في الثاني. وقد لزمهم على هذا القول أن لا يجوّزوا خلق شيء من الصور الحسنة ابتداء، لأنه إذا كان ذلك من باب الثواب، فمعلوم أن الابتداء بالثواب لا يحسن. فكان يجب أن لا يحسن من الله تعالى أن يبتدىء في الجنّة بخلق الحور العين والولدان

المخلّدين، ولا أن يحسن منه في الدنيا خلق الصور الحسنة ولا القبيحة ابتداء، وإنّما يحسن في الثاني.

**وممّا** يلزمهم على قولهم هو أنّه يجب أن لا يُقطع بأنّ لكون الواحد منّا مكلّفًا ولكونه حيًّا ابتداءً، لتجويز أن يكون حيًّا من قبل ومكلّفًا من قبل فلا ينتهي إلى حدّ، وقد عُلم من ضرورة العقل والشرع خلاف ذلك.

**والذي** يقوله القوم من أنَّ الثواب والعقاب هو على الأرواح المنتقلة في هذه الهياكل، فإذا أُريدَ عقابها نقلت في الصور القبيحة التي تلحقها الآلام وإذا أُريدَ ثوابها نقلت في الصور الحسنة، فإنّما بنوا ذلك على قولهم في الإنسان إنّه غير هذه الجملة، فإذا بطل ذلك بطل ما بنوا عليه. ويلزمهم على هذه المقالة أن لا تكون للحيّ منّا حال موت أصلًا لأنّ هذه الأرواح ـ على ما قالوه ـ إذا كانت منتقلة في الهياكل فمن أين يرد عليها الموت؟ ومعلوم من دين النبيّ صلّى الله عليه ضرورة أنّ مَن أنكر جواز الموت على الواحد منّا ووقوعه به فهو كافر. ويلزمهم أن لا يفرقوا بين بعض الأشخاص وبين بعض في ثبات التكليف، لأنّه إذا كان التكليف إنّما يتوجّه إلى الروح وهي تثبت في البهائم كثباتها في غيرها، فيجب أن يُقضى بأنّ حال البهيمة كحال العاقل في التكليف، وهذا ممّا لا يخفى فساده.

فأمّا تعلّقهم في الأرواح بأخبار تُروى في هذا الباب نحو قوله صلّى الله عليه «إن أرواح الشهداء في حواصل طير خضر»[1]، وأنّ في ذلك دلالة على أنّ روح الحيّ منّا تحصل في حيّ آخر.

فالجواب عنه أنّ هذا الجنس من الأخبار غير مقطوع بها. ولو ثبت أيضًا لم يدلّ على ما قالوه، لأنّ من الجائز أن يكون الله تعالى قد جعل ما لا يبقى الشهيد إلاّ معه حيًّا في مثل هذه الظروف إعظامًا لهم لا على أن يكون الثواب يجري على الروج هناك. ومتى عرف صاحب الروح ما ذكرناه، كان في ذلك ضرب من التعظيم له.

(١) ابن حنبل ٦، ٣٨٦.

وأمّا ما يُروى عنه ـ صلّى الله عليه ـ من قوله: «الأرواح جنود مجنّدة فما تعارف منها أسلف وما تناكر منها أخلف»[1]، فمحمول ـ إن صحّ الخبر ـ على أنّ المراد بالروح صاحبها، فيكون قد كُني عن الجملة بها. وكلّ ما ليس هذا سبيله مما لا يحتمل التأويل فهو مدفوع ومحكوم فيه بالكذب. فهذه طريقة القول في الباب.

والأقرب من حال القائلين بالتناسخ أنّهم أخذوا هذا المذهب عن الملحدة الذين لا يدينون بشيء. ولذلك حُكي عن بعضهم أنّهم قالوا بالإباحة فيما عدا الآلام التي قضوا بقبحها، وقالوا إنّ العبد إذا أطاع وأخلص لم يكلّف فعلاً شاقًّا. فأوجب ذلك عليهم أن لا تتوجّه التكاليف الصعبة على الأنبياء والصالحين، وذلك ممّا قد عُرف خلافه من ضرورة الدين. فعلى هذه الجملة يجب القول في هذا الباب.

(١) البخاري: أنبياء ٢.

## باب في بيان بطلان مذهب «البكريّة»

**إعلم** أنّه لمّا تحكّم[١] على القائلين بالتناسخ وكان ما يُحكى عن البكريّة مقاربًا لِما حُكي عنهم لاتّفاقهم على أنّ الألم لا يحسن إلاّ مستحقًّا، بيّن بطلان مذهبهم أيضًا. فيُحتاج في هذا الفصل[٢] إلى حكاية مذهبهم وما يصحّ أن يتقرّر خلافهم عليه وما لا يصحّ. فأمّا إذا أردنا أن نبيّن أنّ الألم قد يحسن لا للاستحقاق، فما تقدّم كافٍ فيه. والمحكيّ عنهم ـ لمّا أُلزموا في الطفل أن لا يحسن إيلامه ـ ارتكابهم أنّ الطفل لا يألم وإنّما العاقل المكلَّف هو الذي يألم. وفي ذلك جحد للضّرورة ومكابرة في خلاف ما نعلمه من أنفسنا في حال الصبيّ وفيما نعرفه الآن من حال الأطفال، عندما يمسّهم ألم بالنار أو بالحجامة أو بالضرب أو بما شاكل ذلك، فإنكار وجدانهم للألم هو كإنكار وجدان العاقل للألم. وليس لهذا المذهب عدد في حيّز الكثرة فيبعد جحد الضرورات فيهم، ولعلّ الواحد منهم هو الذي يرتكب ذلك فيعدّه أصحاب المقالات مذهبًا.

**فأمّا** الوجه الذي يصحّ تخريج قولهم عليه فهو أن يكون القوم سالكين أحد طريقين. فأمّا القول بأنّ ما يفعله الله تعالى لا يكون إلاّ مستحقًّا والنازل بالطفل ومن يجري مجراه ليس هو من جهة تعالى أصلًا، فيكون الطريق إلى إثبات هذا الألم في جسم الطفل من الله تعالى كالطريق إلى إثباته حادثًا منه تعالى في جسم العاقل البالغ. والوجه الآخر من خلافهم هو أن يجعلوا الإدراك والعلم واحدًا. فإذا لم يعلم هذا الطفل حال ما ينزل به لم

(١) ص: تكلّم.
(٢) ص: التفصيل.

يوصف بأنّه مدرك له، فيكون الذي تقدّم في أوّل الكتاب من الفصل بين كون المدرك مدركًا وبين كونه عالمًا يبطل ذلك.

فأمّا إذا أردنا من جهة الدلالة أن نثبت الطفل آلمًا فالكلام فيه بيّن، لأنّا نعلم أنّ أحدنا وهو عاقل إنّما يدرك الألم لكونه حيًّا بحياة، فإذا وُجد هذا المعنى في محلّ حياته أدركه، ويقف تألّمه به على وجود نفار الطبع عنه. ومعلوم أنّه يصحّ على الطفل النفار كما تصحّ عليه الشهوة، فلو جاز المنع من إدراكه للألم لجاز المنع من إدراكه للذّة أيضًا، وهذا ممّا لا سبيل إليه. ومتى وقع التسليم في أنّ الطفل يوصف بالغمّ لفقد ما يشتهيه، جاز أن يوصف بالألم لإدراك هذا المعنى لأنّ الطريقة واحدة. وكذلك فإذا ثبت وصفه بالحاجة، فمعلوم أنّ الحاجة إنّما تصحّ على من تصحّ عليه الشهوة والنفار والمنفعة والمضرّة. وبعد، فلو لم يكن الألم ممّا يصحّ وروده على الطفل لكان تقطيع أوصاله وطرحه في النار بمنزلة تحريكه ونقله من مكان إلى مكان، وهذا يقتضي أن لا يثبت الذمّ والعقاب من أقدم على هذه الأشياء في الأطفال، وأن لا يجب القود والقصاص والدية في قتله أو قطع أعضائه، وكلّ ذلك واضح.

**ثمّ** حكى من مذهبهم ما تُعرف به قلّة تحصيلهم وإن لم يكن لذلك تعلّق بباب الآلام، فقال إنّ عندهم أنّ الطبع والختم منعان في التحقيق، فإذا تكرّر من العاصي العصيان منعه الله من التوبة. ولا شبهة في فساد ذلك، لأنّ فيه قولًا بتبقية التكليف على من لا ينتفع به وقولًا أيضًا بأنّ المكلّف مأمور بالتوبة ممنوع منها، والتكليف مع المنع لا يحسن. فقد صاروا مضيفين إلى الله القبيح من غير وجه.

**ثمّ** بيّن أنّ مذهبهم أنّ المرتكب للكبيرة منافق. وهذا مذهب قال به غيرهم أيضًا، وموضع ذلك باب الأسماء والأحكام. وإنّما أورد ما أورده عنهم تقبيحًا لحالهم من دون أن يكون لذلك اتّصال بما نحن فيه.

## باب في أنّه تعالى لا يفعل الضرر لدفع الضرر

**الذي** أوجب الكلام في هذا الباب ما تقرّر من مذاهب شيوخنا، بل ما تقرّر في العقل، أنّ تحمّل الضرر يحسن لدفع ضرر آخر أعظم منه، كما يحسن تحمّله للنفع الذي يوفي وكما يحسن إذا كان هناك استحقاق. فلمّا ثبت هذا الأصل وكان قد حسن من الله تعالى أن يؤلم الأحياء لنفع مخصوص ـ على ما نذكره ـ جاز للسائل أن يقول: إنّكم في هذا الباب ترجعون إلى الشاهد وقد استوى فيه حكم النفع وحكم دفع الضرر، فهلاّ أجزتهم أن يؤلم الله تعالى لدفع الضرر كما يؤلم لأجل النفع؟ ومتى قلتم إنّه لا بدّ في الضرر المفعول لأجل العوض أن يتضمّن طريقة الاعتبار كان للسائل أن يقول: إنّي إثبت طريقة الاعتبار في هذا الضرر المفعول لأجل دفع ضرر آخر، فيستوي حكم النفع وحكم دفع الضرر. ولم يختلف مشايخنا في أنّ الإيلام من الله تعالى لا يحسن لدفع ضرر آخر، وإن كانوا مختلفين في هل تكفي في باب الألم إذا كان مفعولًا للنفع طريقة دون الاعتبار، على ما نذكره من بعد.

وقد قدّم في الكتاب جملة يتبيّن بها الفرق بين فعل الألم لأجل النفع وبين فعله لأجل دفع الضرر فقال: لا بدّ من أن يكون الضرر الذي يُدفع غيرَ واقع لمّا كان من حكم الواقع أن يصحّ دفعه، ويجب أن تظهر لهذا الذي يُنتظر ولم يقع أمارة تقتضي وقوعه لولا هذا الضرر المتحمّل، فيدعو المكلّف ظنُّه لوقوع هذا الضرر إلى تكلّف ما يندفع به. ويجب أيضًا أن لا يجد السبيل إلى دفع ذلك الضرر المنتظر إلاّ بهذا الذي يتكلّفه ويتحمّله، وذلك لأنّه متى وجد السبيل إلى ذلك من دون هذا الضرر قبح منه تكلّفه. وعلى هذا، لو وجد الهارب من السبع طريقًا لا شوك فيه لقبح منه العدو على الشوك.

وبهذا الطريقة يفارق اجتلاب النفع، لأنّه لا يكاد العاقل يتحمّل الضرر قاصدًا به دفع ضرر آخر إلا عند ضرورة داعية، وقد يستحسن تحمّل المشقّة طالبًا لمنفعة يصل إليها ولا ضرورة. فهذا الشروط هي التي اعتبرها رحمه الله في حسن تحمّل الضرر دفعًا لضرر آخر. ولا بدّ من أن يُضاف إلى هذه الجملة شرط آخر، وهو أن يكون الذي يتحمّله وأقلّ قدرًا ممّا يروم اندفاعه، وذلك لأنّهما متى استويا صار في حكم من يضرّ بنفسه ليدفع عنها ضررًا مثله، وذلك لا يحسن.

ويبيّن ما ذكرناه أنّ من يُدفع إلى إزالة الضرر عن نفسه ربّما بلغت الحال به حدّ الإلجاء، ولن يكون كذلك إلاّ وما يظنّ اندفاعه أعظم ممّا يتحمّله، على ما تقرّر من حال الهارب من السبع إذا عدا على الشوك، فصار هذا الشرط لا بدّ منه كما لا بدّ منه إذا تكلّمنا في حسن تحمّل الألم لأجل نفع، فإنّه لا بدّ من أن يوفي في قدر النفع على الضرر اللاحق به ليحسن منه تكلّفه. فإذا تقرّرت هذه الجملة وكان أحد ما يحسن منه تحمّل الضرر دفعًا لضرر آخر أن يكون العبد غير متمكّن من الوصول إلى بغيته إلاّ بهدا الضرر حتّى يكون في حكم الملجأ المضطرّ إليه، وكان قد ثبت أنّ القديم تعالى يقدر على إزالة كلّ ضرر يُشار إليه من دون هذا الألم المجدّد، فيجب أن لا يحسن منه تعالى إنزال الضرر بالغير دفعًا لضرر آخر. وإذا فارق طريق النفع في هذا الباب طريق دفع الضرر، لم يكن لأحد أن يقول: هلاّ حسن هذا الألم المفعول للغرض الذي بيّنّاه إذا تضمّن وجه الاعتبار؟ لأنّ الاعتبار يجب ترتّبه على ما قدّمناه في ثبوت النفع أو في ثبوت دفع الضرر.

**وممّا** يشهد للجملة التي ذكرناها، أنّ تدبير الواحد منّا غيره في الشاهد يطابق تدبيره نفسه، فكما لا يستحسن بعقله أن يؤلم نفسه طلبًا لدفع الضرر إلاّ بعد أن يكون في حكم المضطرّ إلى ذلك حتّى لا يجد سبيلًا إليه من دونه، فكذلك لا يحسن منه أن يتكلّف إيلام ولده ومن يجري مجراه بالفصد والحجامة وسقي الدواء الكريه إلاّ بعد أن يتصوّر أنّه لا وصلة لدفع زيادة العلّة عنه إلاّ بهذا السبيل. فإذا كان ما يفعله الله تعالى بالعبيد معتبرًا بما يجري عليه أمر الشاهد، فيجب إذًا قدر القديم تعالى على دفع الضرر عنه من دون هذا الضرر أن تزول عنه طريقة الضرورة إليه، فيحلّ محلّ أحدنا إذا أضرّ بنفسه

أو بغيره طلبًا لدفع ضرر آخر عنه وبه مندوحة عن هذا الإضرار، فكما أنّ ذلك قبيح فكذلك لو فعله الله تعالى.

فإن قيل: هلاّ كان المعلوم عند الله تعالى أنّه لو لم يمرّض العبد هذا المرض اليسير لكان صلاحه في أن يمرّضه مرضًا عظيمًا، فيصير ما فعله حسنًا من حيث اندفع به ضرر أعظم منه، وقد قلتم إنّ ما حلّ هذا المحلّ يحسن تحمّله في الشاهد؟

قيل له: لو تأمّلت هذا الكلام حقّ التأمل لم تسأل عنه، وذلك أنّ حال الضرر الذي أشرت إليه لا يخلو من أمرَين: فإمّا أن يكون صلاح المكلّف موقوفًا عليه فقط فلا يحسن منه تعالى أن لا يفعله لأنّه عند ذلك بمنزلة من أعدم المكلّف صلاحه، وإمّا أن يكون صلاحه في هذا المفعول فقط دون المدفوع فكأنّك تشير إلى أنّه يحسن منه تعالى فعل الألم لكيلا يكون فاعلًا لِما هو قبيح وهذا محال. وقد يُحتمل في القسمة أن يُحكم بتساويهما في الصلاح، فلا يجوز والحال هذه أن يقال: يجوز أن يفعل الأخفّ لئلاّ يفعل الأعظم الذي يساوي الأوّل في طريقة الصلاح، بل يجب فيما هذا سبيله أن يكون تعالى في حكم المخيّر في فعل أيّهما شاء، بل الأولى أن يفعل الأعظم لأنّ العوض عليه أكثر، فيجري مجرى ما نقوله في اسواء اللذّة والألم في باب اللطف، لأنّا نجوّز أن يفعل الله تعالى الألم دون اللذّة لِما يُستحقّ على الألم من العوض دون اللذّة. فكيف يصحّ هذا القسم أيضًا؟

ومتى قال القائل: إنّ الذي يتعلق الصلاح به من ذلك الضرر المدفوع هو قدر ما يقابل هذا المفعول والباقي الذي يزيد عليه ليس بصلاح، فكأنّه قد عاد إلى أنّه تعالى يفعل ضررًا لئلاّ يكون فاعلًا لِما هو قبيح، وذلك فاسد.

ونحو هذا السؤال هو أن يقول قائل: إنّ هذين الضررين يستويان في باب الصلاح قبل فعلهما، فإذا فعل تعالى هذا الأدون خرج الأعلى من أن يكون صلاحًا فحسن منه تعالى فعله لهذا الوجه، لأنّا نقول: ففي هذا أيضًا إشارة إلى أنّه يحسن فعل الألم كي لا يكون تعالى فاعلًا لِما هو فساد، وهذا باطل. وبعد، فليس بأن يقال: إنّه يفعل الأعظم فيخرج الأدون من كونه صلاحًا، بأولى من أن يقال: بل يفعل الأدون فيخرج الأعظم من

كونه صلاحًا. ألا ترى أنّهما قبل الفعل قد استويا في الصلاح على ما قرّره السائل، فلِمَ صار الصلاح بعد ذلك في أحدهما دون الآخر؟

**فإن قال:** إنّي أبيّن في فعل هذا الضرر وجهًا آخر يحسن لأجله، وهو أن يدفع الله عن المكلّف العقاب الذي كان ينزل به لولا هذا الضرر ومعلوم أنّ الضرر في العقاب عظيم دائم، فهلاّ حسن لأجل ذلك إذا قارنه في الدنيا ضرب من الاعتبار لئلاّ تقولوا: إنّ دفع العقاب وإزالته ممن من دون هذا الإيلام؟ ولا يأتّى لكم في هذا الفصل ما قلتم في الفصل الأوّل، إنّ الأعظم إذا شارك الأدون في كونهما صلاحيَن على الجمع ووجب فعلهما أو على البدل وجب التخيير فيهما، لأنّ العقاب ليس له حظّ اللطف أصلًا.

قيل له: إن كنت تقول إن دفع العقاب عند هذا الضرر مما يتفضّل الله تعالى به، فهو قادر على هذا التفضّل من دون هذا الضرر، فيجب أن لا يحسن فعله لأجله، ولا يقتضي حسنه أن يثبت فيه اعتبار لأنّه وإن[1] خرج بالاعتبار من كونه عبثًا فهو في حكم الظلم، ولأجل هذا قد يجوز أن يكون الاعتبار في الآلام لغير من تنزل به. وإن كنت تقول إنّه يستحقّ بهذا الضرر اندفاع العقاب كما نقول إنّه يستحقّ به الأعواض. فذلك أيضًا يستحقّ بعيد، لأن العقاب يسقط بوجوده مخصوصة من طاعة يزيد ثوابها على ما يُستحقّ من العقاب أو بتوبة أو بما يفعله تعالى من العفو. فأمّا إنزال ضرر بمن يستحقّ العقاب يقتضي ذلك سقوط هذا المستحقّ، فممّا لا وجه له. ولو جوّزنا ذلك لجوّزنا في كثير ممّن يمرض في الدنيا أنّ ذلك المرض قد أزال عنهم عقوبة الآخرة. ولو زالت عنهم تلك العقوبة لزالت عنهم عقوبات الدنيا من الحدود والذمّ واللعن. وكيف يصحّ أن يقال هذا القول ومعلوم أنّه تعالى قد يؤلم من لا عقاب له ومن لا يجوز استحقاقه له من الأطفال ومن الأنبياء والصالحين[2]. والعقل والشرع قد أوجبا جميعًا أنّ حكم كلّ من يمرض في الدينا حكم واحد، فلو كان بعضه لإزالة العقاب وبعضه للعوض لوجب أن يكون لنا إلى الفصل بينهما طريق. وقد عرفنا خلافه.

(١) ي: إن.
(٢) ي: الصالحين.

فإن قال: إذا جاز أن يوجب الله تعالى على المكلّف ضررًا يندفع عنه به العقاب، وهو التوبة، فلِمَ لا يجوز أن يفعل تعالى به مثله فيكون سببًا في زوال العقاب عنه؟

قيل له: إنّ ما تقدّم من الكلام يأتي على هذا السؤال، لأنّا قد بيّنّا أنّ من لا يجد السبيل إلى إزالة ضرر عن نفسه إلاّ بضرر آخر فذلك حسن منه. وهذه حال المكلّف فيما يحسن أن يتكلّفه. فأمّا القديم تعالى فإذا قدر على أن لا[1] يعاقبه من دون هذا الضرر الذي هو الإيلام، فيجب أن لا يحسن ذلك منه. هذا لو كنّا نقول إنّ الذي لأجله حسن منه تعالى تكليف التوبة دفع العقاب عنه بها، فكيف والذي لأجله يحسن منه تعالى تكيف التوبة وغيرها من الأفعال الشاقّة أن يبلغ المكلّف بها أسنى المنازل التي لا يوصل إليها إلا بهذه الأفعال، وهو ما يستحقّه من الثواب والتعظيم. فلمّا كان المكلّف بجنايته على نفسه لا يستحقّ على ما يأيته من الطاعات ثوابًا إلاّ بعد أن يزيل العقاب عن نفسه بالتوبة، كلّفه تعالى التوبة ليصل بها إلى الانتفاع بطاعاته، فعادت الحال إلى أنّ الغرض بما يفعله الله تعالى. أو يكلّفه أمر لا يتمّ لولاه. فلو كانت[2] البغية زوال العقاب لمَا حسن منه تعالى أن يكلّف الشاقّ، كما لا يحسن أن يؤلم ويمرّض لأجل ذلك، لمّا قدر عليه من دون هذين الأمرين. فهذا طريق القول في ذلك.

(١) ص: ـ لا.
(٢) ي: كان.

## باب في إثبات العوض فيما يفعله تعالى من الآلام[1]

**إعلم** أنّ الأصل فيه أنّ الألم قد يقع على وجه يحسن عليه سواء كان من فعله تعالى أو من فعل غيره عند أمره وإباحته وإيجابه إلى ما شاكل ذلك، وقد يقع على وجه يقبح وذلك هو[2] فيما خرج عن هذا الباب فلا يكون من فعله تعالى ولا بأمره وإباحته وإيجابه، فما هذا سبيله فهو ظلم والعوض الذي عليه يثبت له حكم مخصوص نذكره في بابه إن شاء الله.

والغرض بما ذكره إنّما هو حكم الألم الذي يتولّى جلّ وعزّ فعله دون ما كان يأذنه وأمره، لأنّ لذلك فصلًا مفردًا. وجملة القول في ذلك أنّ ما يفعله تعالى من الآلام ـ إذا لم تكن قبيحة ووجب كونها حسنة ـ فلا بدّ من وجه تحسن عليه. وقد تقدّم القول في أنّ الألم قد يحسن للاستحقاق، وهذا حكم العقاب الذي يفعله الله تعالى، وليس هو المقصد ها هنا. وما خرج من ذلك فإنّ حسنه إذا لم يكن فيه دفع ضرر أعظم منه ـ على ما سبق القول فيه ـ فلا بدّ من أن يكون لنفع يوفي عليه. وليس القديم جلّ وعزّ ممّن يجوز عليه الظنّ فيقال: إنّه يفعل هذه الآلام لظنّ المنافع، فلا بدّ من أن تكون مفعولة لأجل نفع. والذي لا بدّ من مراعاته هو أن يجتمع فيه أمران: أحدهما العوض الذي يوفي عليه ـ على ما نذكر أحكامه وشروطه من بعد ـ والثاني أن يحصل فيه ضرب من الاعتبار واللطف ـ على ما نفرده في بابه ـ. والغرض الأعظم بهذه الآلام المفعولة من جهة الله تعالى إنّما هو طريقة الاعتبار، فأمّا العوض فعلى طريقة التبع له. ألا ترى أنّ الذي له يجوز

(١) يبدأ السفر التاسع عشر.
(٢) ص: وذلك.

أن يفعله تعالى ما يتّصل بالتكليف حتّى لولاه لمَا حسن، وإذا كان في الفعل وجه يجب لأجله ووجه يحسن له فمراعاة الوجه الذي له يجب أولى من مراعاة ما له يحسن.

**والخلاف** في هذه الجملة يقع مع فريقين: أحدهما مَن ينفي أن تكون بإزاء هذه الآلام أعواض، على ما يقوله عبّاد وغيره وإن كان قد تأوّل خلاف عبّاد على أنّه أعرى هذه الآلام من عوض وأثبت فيها طريقة من العبرة. وقد يُعدّ في هذا الفصل خلاف مَن لا يثبت طريقة الاعتبار أيضًا. والخلاف الثاني هو في المذهب الذي ذهب إليه أبو عليّ أوّلًا من الاقتصار على مجرّد العوض من دون مضامّة الاعتبار له، وإن كان مذهبه الثاني موافقًا لِما قاله الشيوخ من مراعاة كلّي الأمرين. فصار مذهب من يقتصر على الاعتبار وينفي العوض نقيض مذهب من يراعي العوض وينفي الاعتبار، وبين هذين المذهبين ما اخترناه.

**فأمّا** الدلالة على أنّه لا بدّ من عوض وأنّ الاعتبار لا يكفي في ذلك، فهو أنّ هذا الألم إمّا أن ينزل بالمكلّف أو بغير المكلّف. فإن كان نازلًا بغير المكلّف ومعلوم أنّ الاعتبار لا يثبت إلاّ للمكلّف، فيجب أن يكون المفعول به هذا الألم في حكم المظلوم، لأنّه قد صار مضرورًا به لنفع غيره. وإنّما يخرج الضرر من أن يكون قبيحًا إذا كان النفع يعادله يرجع إلى عين مَن قد استُضرّ به. ولولا ذلك لمَا وُجد ظلم في الشاهد، لأنّ الظالم ينتفع باغتصاب مال غيره. ولكنّه لمّا عاد النفع إلى غير مَن عاد الضرر إليه كان ظلمًا، فلا يجوز أن يُقال: يحسن هذا الألم النازل بغير المكلّف لنفع يعود على المكلّف.

**والذي** يصلح أن يُسأل على هذه الجملة ما أشار إليه من بعد، وهو أن يقول قائل: لو كان لا يحسن هذا الألم إذا انتفع به غير المؤلَم، لوجب أن لا يحسن من أحدنا أن يقتل من يريد ماله أو دمه. لأنّ تحقيق ذلك يعود إلى أنّه قد أضرّ بغيره دفعًا للضرر عن نفسه. فلَئن حسن ذلك من دون نفع يعود على المقتول، فهلاّ جاز حسن إيلام من ليس بمكلّف لنفع المكلّف؟ ولا يمكنكم أن تقولوا: إنّ هذا القتل هو مستحَقّ على طريق العقوبة فلهذا حسن، وذلك لأنّه قد تقرّر في العقل حسن هذا الإيلام بمن ليس بمكلّف كالجمل الصؤل وغيره، ولو كان ذلك على جهة العقوبة لما حسن فعله بمن هذا سبيله.

والجواب عن ذلك يجري على طريقين: أحدهما أن يقال: إذا أوجب الله تعالى على العبد أن يدفع الضرر عن نفسه أو ألجأه إلى ذلك ولم يتمّ دفع هذا الضرر إلا بما ينزله بغيره، فقد صار ذلك من باب ما يثبت فيه على الله تعالى عوض، وينتقل عن الفاعل إليه تعالى لأجل الإيجاب أو الإلجاء. فعلى هذا المذهب لا يخلو هذا الألم من وجه يحسن عليه، وهو النفع الذي يضمن تعالى به، ويسقط بذلك هذا الاعتراض. والجواب الثاني أن يُقال: إنّ أحدنا لا يجوز أن يقصد بما يفعله من هذا الضرر إيلام الغير، وإنّما يقصد به دفعه عن نفسه، حتّى لو اندفع من دون هذا الإيلام لما حسن منه ذلك، وحتّى لو كفّ هذا المحاول عمّا يرومه لَمَا جاز أن يتبعه هذا[1] الصنيع. فأين ذلك ممّا يفعله تعالى مقصودًا إليه لولا أنّ فيه نفعًا؟ هذا كلام في الألم إذا نزل بغير المكلّف.

**فأمّا** ما ينزل بالمكلّف وقد اعتقد أنّ له فيه نفعًا من حيث الاعتبار، فلقائل أن يقول: هلاّ اكتفى بذلك ولا يثبت له على ذلك عوض؟ فإن قلتم: إنّ اعتباره ليس يثبت لكونه ألمًا بدلالة أنّه قد يجوز أن يكون المعلوم عنده تعالى أنّ اللذّة تقوم مقام الألم في باب اللطف والصلاح. فإذا اختار جلّ وعزّ إيلامه فيجب أن يكون لغرض زائد، قيل لكم: هذا الجواب إنما يدفع الإلزام من أحد الجانبين، وإلاّ فإذا كان المعلوم أنّه تعالى إنّما يفعل الألم لكونه صلاحًا ولطفًا على وجه لا يقوم غيره مقامه، فيجب أن تجوّزوا خلوّه من العوض وأن يُكتفى فيه بالاعتبار.

قيل له: الجواب الذي يشتمل جوانب المسئلة[2] هو أن يقال: إنّ انتفاعه بطريقة الاعتبار إنّما هو بما يتكلّفه من إقدام على واجب أو إحجام[3] عن قبيح، فيكون الثواب الذي يُعدّ نفعًا في هذا الباب إنّما هو في مقابلة ما قد تكلّفه من الأفعال أو التروك الشاقّة عليه، ويبقى الألم خاليًا عن نفع يقابله، وذلك يردّه إلى أنّه بصفة الظلم. يبيّن ذلك أنّه لو لم يتكلّف في الاعتبار ما ذكرناه لم يكن لتعود عليه الآلام بنفع، إذ ليست نفعًا لذواتها

(١) ص: يمنعه بهذا.
(٢) ص: المسئلة.
(٣) ي: أو لإجام.

ولا فيها نفع يُستحقّ على مذهب السائل، فلا بدّ من نفع آخر يوازنها. والذي يبيّن صحّة ما قلناه أنّا لو قدّرنا أنّ المكلّف لم يعتبر بما نزل به لكان هذا الوجه من الانتفاع غير حاصل، فإذا لم يكن بدّ فيما هذا سبيله من عوض يقابل فكذلك وإنّ قُدّر اعتباره. فحصل من هذه الجملة أنّ الاعتبار غير كافٍ في هذا الباب.

**فأمّا** الكلام على من قصر هذه الآلام على العوض فقط ولم يوجب الاعتبار، فهو أن نقول له: لو لم يكن الألم مفعولًا لهذا الغرض وكانت البغية فيه حصول العوض، ومعلوم أنّ القديم تعالى يقدر على إيصال هذا العوض إليه ويحسن منه تعالى ذلك، إذا فعله لصار تعالى في حكم العابث. فلا بدّ من غرض لولا الألم لم يحصل. وذلك ليس إلاّ ما يتّصل بالتكليف وطريقة الاعتبار. ويصير ذلك بمنزلة من يريد إيصال درهم إلى أجير ولا غرض له سوى وصول الأجرة إليه، وقد تمكّن من ذلك[1] من دون تكليفه البناء أو ما شاكله من الأفعال الشاقّة. فإنّه والحال هذه لا يحسن منه إنزال المشقّة به إلاّ بعد أن يكون غرضه لا يحصل إلاّ بأن يتكلّف الأجير هذا الفعل الشاقّ من حصول قنطرة أو مصنعة أو ما أشبههما. فإذا قصد هذا الوجه وفّي الأجير حقّه، فقد خرج فعله عن الظلم والعبث. فكذلك الحال فيما يفعله تعالى. وبهذه الطريقة يفارق إيلام تعالى العباد تكليفهم الأفعال، لأنّه لا يجب في كلّ ما يكلّفه إيّاهم أن يكون مصالح وألطافًا من حيث أنّ المبتغى بالتكليف أمر من الأمور لا يجوز التوصّل إليه إلاّ به، وهو ما نقوله من تمكين المكلّف من نيل الثواب الذي يُقرن به التعظيم والإجلال، وهما لا يحسن فعلهما إلاّ بطريقة الاستحقاق فجاز الاقتصار عليه. وليس كذلك العوض لأنّ ما يقابله في القدر قد يحسن التفضّل به من دون هذا السبب، فإذا فعله تعالى لأجله لم يحسن وعُدّ في باب العبث.

وليس لأحد أن يقول: إنّه تعالى وإن حسن أن يتفضّل بمثل هذا العوض، فإذا لم يؤلم العبد لم يجب عليه فعله بل كان متفضّلًا به، فله أن يفعله وله أن لا يفعله، وإذا آلمه وجب عليه فعله، فحسن الإيلام لهذا الغرض.

وذلك لأنّ ما ذكره السائل لا يكون جهة في حسن الإيلام لجواز أن يبتدىء به من

(١) ص: يمكن ذلك.

دون هذا العوض وليس يتعلّق به غرض آخر، ولا صورة للعبث أزيد ممّا ذكرناه. فتصير منزلته منزلة الواحد منّا إذا لم يكن له غرض في عمل من يستأجره دون إيصال الأجرة إليه وقد أمكنه ذلك من دون تكليفه الشاقّ، لأنّا نعلم أنّه لا يحسن منه استئجاره بأن يقال: لو لم يلزمه هذا الشاقّ لكان لا يتحتّم عليه هذا النفع. فكذلك القول فيما سأل عنه السائل.

فإن قيل: فالعوض الذي يفعله الله تعالى بهذا المؤلَم يُستحقّ على وجه الدوام، فلهذا حسن منه إيلامه كما حسن تكليفه الأفعال الشاقّة لأجل الثواب الدائم.

قيل له: ليس يصحّ عندنا القول بدوام العوض لعدم الدلالة، على ما يجيء من بعد، وعلى أنّ دوامه لا يوجب حسن الإيلام لأجله. ألا ترى أنّ إدامة التفضّل على الغير تحسن إذ لا حال أحقّ بحسن التفضّل من حال. وليس يختصّ العوض بصفة يُقضى لأجلها بقبح فعلها لولا الألم، كما قلنا في قبح التعظيم من دون الاستحقاق.

فإن قيل: إنّ الوجه الذي يحسن له الألم من دون اعتبار هو أنّه لولاه لم يكن العوض مستحقّا، وقد تقرّر أنّ للمستحَقّ مزيّة على ما يُتفضّل به، كما ثبت مثله في الشاهد. فلأجل هذه المزيّة التي لا تثبت من دون الإيلام حسن من الله تعالى فعله وإن لم يكن هناك اعتبار، فتحلّ هذه المزيّة من حيث لا تثبت لولا الألم محلّ الاعتبار الذي زعمتم أنّه لا يثبت من دون الألم.

قيل له: إنّ هذه المزيّة التي ذكرتها إنّما تثبت في الشاهد على بعض الوجوه لِما يلحق المتفضّل عليه من ذلّة الامتنان ومن غضاضة يجدها من نفسه إذا لم ير المنعِم عليه أهلًا لذلك، فيفصل بين ما يناله باستحقاق وبين ما يناله تبرّعًا. ألا ترى أنه لا يجد هذه المزيّة فيما يتفضّل به أبوه أو من يجري مجراه عنده في رتبة الإنعام؟ فإذا كان[1] تعالى هو المنعم علينا بجميع النعم، فكيف تثبت للاستحقاق من جهته تعالى مزيّة على التفضّل؟ بل لو قيل إنّ ما يتفضّل به يكون أهنأ[2] لكان أولى، كما أنّ ما يتفضّل الوالد به على ولده

(١) ص: كان الله تعالى.
(٢) ي: أهنى.

هو أوقع عنده ممّا يستحقّه عليه. فبطل ما يُنصر به القول الأوّل الذي حكيناه عن أبي عليّ رحمه الله في الاقتصار على العوض من دون ضمّ الاعتبار إليه.

**فإن قيل:** فإنّ في شيوخكم من يخلي هذا الآلام من كلّي الوجهين ويقول: إنّ الله تعالى كان متفضّلًا بما أعطى العبد من صحّة وعافية وحياة ونعمة وليس في الأمراض والموت وغير ذلك إلاّ عدم الاستمرار على التفضّل. فيجري من هذا الوجه مجرى المعير إذا ارتجع العارية، فكما لا يثبت له عليه حقّ فكذلك الحال في القديم تعالى.

قيل له: إنّ الكلام في هذا الفصل يجري على نحو ما تقدّم، وذلك أنّ القديم تعالى إذا قدر على إزالة هذه النعمة وما شاكلها عنه من دون إلحاق ضرر به بأن لا يخلق له شهوة على الاستمرار لِما فقده ولا يعرضه للحاجة، ويقدر تعالى أيضًا على إماتته مباغتة ومفاجأة من دون إيلام وما يجري مجراه، فإذا لم يفعل على هذا السبيل ولكنّه عرضه للضرر والحاجة فيجب أن يكون فيه غرض آخر، وإلاّ كان يفعله من دون ذلك. وبهذا يفارق المعير غيره عارية، لأنّه ليس يقدر على دفع الضرر والحاجة عن المستعير إلاّ بما يعود عليه بضرر. فإذا لم تصحّ هذه الطريقة في الله تعالى، فالواجب إذا أراد إزالة ما يتفضّل به أن لا يعرضه لضرر. هذا على أنّ فيما مثّله به السائل كلامًا لأنّا نقول: متى أحوج المستعير إلى هذه العارية وقد أباح للمعير ارتجاعها والإضرار به لأجلها، فلا بدّ من عوض عليه تعالى إذ لو لم يتكفّل بالعوض لَمَا حسن منه تعالى هذه الإباحة ولا ذلك الأحواج. والكلام في ذلك سيعود فيما بعد، فلم نسلّم للسائل ما أراده من حسن الإيلام إذا خلا من نفع. وقد قال في الكتاب إنّ في شيوخنا رحمهم الله مَن لم يجوّز قطع الحياة إلاّ بعوض، وفيهم مَن أجاز ذلك إذا لم يكن قطعها بضرر وغمّ، وسيعود الكلام فيه عند القول في دوام العوض وانقطاعه إن شاء الله.

وقد اعتمد رحمه الله في دفع ماسأل السائل عنه بأن قال: لو كان إنّما يحسن الإيلام من جهة الله تعالى عباده وإن خلا من نفع للوجه الذي ذكره السائل، لوجب أن لا يحسن منّا إيلام أنفسنا ومن نلي أمره، إذا ليس في هذا الإيلام ما أشار السائل إليه لأنّا لم نتفضّل على أنفسنا وعلى غيرنا بهذه الأمور التي تزول عند الإيلام. فإذا لم يحسن منّا أن

نؤلم أنفسنا أو غيرنا إلاّ لمنفعة، فكذلك في الله تعالى. وهذا الوجه قريب لأن السائل ليس يقول إن حسن الألم موقوف على هذا الوجه الواحد فكنّا نلزمه عند عدمه أن يقبح، ولكنه رام أن يبيّن حسن الإيلام من الله تعالى عباده لغير الأعواض فلا يسقط ما سأل عنه.

**وقد أضاف** رحمه الله إلى جملة ما يُسأل عنه في هذا الفصل، أن يحسن من القديم تعالى الإيلام لقدرته على العوض ولمعرفته بكنه ما يستحقّ عليه، فتفارق حاله حالنا.

وأجاب عنه بأنّ ذلك لو حسن لِما ذكرته، لكان أحدنا إذا جهل قدر العوض فيما يفعله بنفسه وبغيره يقبح منه إتعاب نفسه وغيره. وهذا السؤال غير لائق بكلام من يخلي الآلام التي يفعلها الله تعالى عن عوض لقوله إنّه تعالى هو المنعم فله قطع ما أنعم به من الصحّة. بل في هذا السؤال التفرقة بين أحدنا وبينه تعالى في ذلك. ثمّ لا يجوز أن يُجعل العلّة في حسن إيلام الله تعالى ما أشار إليه السائل، لأنّه لو انضمّ إلى معرفته تعالى بقدر العوض وإلى قدرته على التعويض عدم هذه الأعواض لَمَا حسن تعالى هذا الإيلام. فلا بدّ من ثبوت العوض ليحسن الألم. فأمّا جوابه عن جملة ما سأل[١] عنه نفسه فصحيح في هذا الموضع، إذا جعل السائل وجه الحسن في الآلام ما ذكره من معرفة المؤلِم بقدر العوض وبقدرته عليه. وإنّما أورد هذا السؤال بعد أن سأل نفسه عن جواز إيلام الواحد منّا غيره لمثل ما له يؤلم تعالى عباده، فيسأل عن الفرق بين الموضعين وأجاب[٢] بما ذكرناه. ولكنّه لمّا كان هذا الجنس في كلام مَن لا يوجب عليه تعالى الأعواض لأجل الآلام كما لا يوجب الثواب بالتكليف ضمّمنا ذلك إلى الجملة التي يُسأل عنها في المنع من ثبوت العوض والاعتبار فيما يفعله الله تعالى.

**ونحن** نبني على هذه الجملة ما بعدها إن شاء الله على الترتيب.

إعلم أنّ أحد ما يسأل عنه السائل في دفع إيلام الله تعالى لأجل العوض هو أن يقول: لو حسن منه تعالى لأجل ذلك لحسن من أحدنا إنزال الألم بغيره لمثل هذا الوجه،

(١) ص: يسأل.
(٢) ص: ـ وأجاب.

فإذا لم يحسن منّا لم يحسن منه تعالى. يبيّن ذلك أنّكم تعتبرون حسن ما يحسن في الغائب وقبح ما يقبح بما تقرّر الشاهد عليه، وعلى هذا تكلّمون الجبريّة في وجوه القبائح وغيرها.

والجواب عن ذلك يجري على طريقين: أحدهما أن نقول: إن كنت أوردت هذا السؤال على قياس قولنا فنحن نقول: لو أمكن أحدنا أن يعوّض غيره بمثل العوض الذي يلتزم تعالى لأجل الألم وتنضاف إلى ذلك طريقة[١] الاعتبار، فإنّه والحال هذه يحسن منه أن يؤلم غيره كما حسن من الله تعالى مثله. ولكن متى يتصوّر هذه القضيّة في الشاهد، ومن أين يعلم أحدنا أنّ في إيلام الغير ضربًا من الصلاح واللطف؟

والجواب الثاني هو أنّا قد نستحسن إيلام غيرنا إذا كنّا ممّن يدبّر أمره ويلي عليه لظنّ النفع فضلًا عن حصوله وكونه معلومًا، لأنّه والحال هذه يجري مجرى نفسه، فكما يحسن منه تحمّل المشقّة لأجل نفع فكذلك إيلام الغير لهذه الطريقة. فلا فائدة للسائل في هذا السؤال.

فإنْ صوّر كلامه في العاقل الذي يثبت لرضاه وقال: هلاّ حسن منكم إيلامه من دون اعتبار رضاه كما حسن منه تعالى مثله، لأنّ الذي أوردتموه هو فيمن لا اعتبار برضاه من الأطفال والبهائم، وقد ثبت أنّه تعالى قد يؤلم العاقل وغير العاقل لِما تذكرونه من النفع، فهلاّ حسن مثله منّا؟

فالجواب عن ذلك هو ما تقدّم في الوجه الأوّل، لأنّا قد بيّنّا أنّه لم يحسن منه تعالى هذا الإيلام لمجرّد العوض، بل لا بدّ من طريقة في الاعتبار مضمومة إلى العوض. وهذا ما لا سبيل لنا إلى العلم به. هذا مع أنّه لا بدّ في العوض المستحَقّ على الله تعالى من بلوغه مقدارًا مخصوصًا في الكثرة على حدّ لا تتفاوت أحوال العقلاء في اختيار الآلام لأجلها، ونحن غير عارفين بكنه ما يستحقّه المؤلَم من جهتنا على التفصيل، ولا ثقة لنا بالقدرة على إيصال هذا القدر إليه لو كان معلومًا لنا أيضًا. فلو لم يراعَ في الآلام الواقعة منه تعالى بعباده إلاّ طريقة العوض فقط، لمَا تأتّى من أحدنا مثله فكان يشتبه ذلك، فكيف إذا سلكنا

(١) ي: طريقة في الاعتبار.

به طريقة الاعتبار أيضًا؟ ولهذا لا يحسن منه تعالى الإيلام إلاّ بعد تقدّم التكليف، حتّى لو لم يكن في الدنيا مكلّف ما لَمَا جاز أن يؤلم[١] أحدًا، فعرفت أنّ معتمد حسن الآلام هو الاعتبار الذي يتعذّر علينا مثله.

فإن قيل: أرأيتم لو كان الواحد منا يثق بإيصال ما يبلغ قدره في العوض مبلغًا يفعله تعالى أو كان هذا المقدار من النفع حاضرًا أو في حكم الحاضر، أكان يحسن من أحدنا إيلام العاقل من دون اعتبار رضاه أم لا؟

قيل له: متى شرطنا مع العوض الذي يفعله تعالى ما يحصل من الاعتبار وكان هذا الوجه مفقودًا فيما يفعله أحدنا، لم يجب القضاء بحسن هذا الألم، وإن كان أبو هاشم قد أجاز إجبار العاقل على الألم لأجل العوض الذي يبلغ حدًّا لا يتفاوت العقلاء في اختياره لأجله. وقال: إنّه إذا بلغت الحال ما ذكرناه فقدّرنا أنّ العاقل لا يختاره، صار بمنزلة من لا اختيار له ولا حكم لرضاه بل يكون مدبّرًا موليًا عليه، نحو أن يقال لواحد من عرض العامّة: «قم من هذا المكان إلى مكان آخر ولك ألوف دنانير حاضرة» وليس هو ممّن تلحقه غضاضة واثقة، فقد عُلم أنّ مَن[٢] هذا حاله لو لم يختره لقدح ذلك في حاله. وإنّما لا يجوز إيلام العاقل لقدر من النفع قد يجوز تفاوت أحوال العقلاء فيه، فيختاره واحد ولا يختاره غيره، فما هذا حاله وقف حسنه على اعتبار رضاه. فأمّا أبو عليّ فإنّه لا يجيز إجبار العاقل على ألم من دون اعتبار رضاه أصلًا. فعلى مذهبه يفارق حكم الشاهد في هذا الباب حكم الغائب، ولا بدّ على هذا المذهب من أن تُضاف إلى العوض طريقة الاعتبار التي تتأتّى فيما يفعله تعالى وتتعذّر فيما يفعله العباد.

**وأحد** مايُسأل عنه في باب العوض هو أن يقول قائل: أرأيتهم هذا العوض الذي حكمتم بحسن إيلام الله تعالى لأجله ما حاله في القدر، فإنّكم إن جعلتموه مساويًا لمقدار الألم فمعلوم أنّ ذلك قبيح؟ ألا ترى أنّه لا يحسن من أحدنا أن يضرّ بغيره بما يبلغ مقدار الدرهم ليضمن له مثله ولا رضا هناك؟ ولولا أنّ الأمر على ما قلناه، لكان ما يفعله الظلمة

(١) ي: مكلّف ما أجاز أن يؤلم.
(٢) ص: - من.

من أنواع الظلم في الأموال والأنفس حسنًا، لأنكم تقولون بثبوت عوض فيه يقابل قدر الألم على مذهبكم في وجوب الانتصاف، وعلى قولكم إنّه لا بدّ في كلّ من يظلم غيره من أن يثبت له عند الله من العوض ما يقابل ظلمه. فهذا يبيّن أنّه لا يحسن الإيلام لأجل نفع يقابله ويوازنه. ومتى تعدّيتم هذه الطريقة وأوجبتم زيادة على مقدار هذا الألم، فلا قدر أولى باعتباره من قدر. وعلى هذا تعرفون تفاوت أحوال العقلاء في اختيار الآلام لأجل المنافع، ففيهم من يختار اليسير ليسير النفع وفيهم من يختار الكثير لكثير النفع وفيهم من لا يختار القليل وإن كثر ما يوازنه من النفع، فعلى أيّ قدر تعتمدون في العوض الذي يحسن الألم لأجله؟ وإذا لم يصحّ ذلك فيجب أن لا تعتبروا[1] ثبوت عوض أصلًا إلا أن يتفضّل الله تعالى بشيء من المنافع. فأمّا أن يكون وجهًا لحسن الألم فلا، بل يجب أن يكون حسنه لكونه تعالى منعمًا بالصحّة فله إزالتها، أو أن يقال له تعالى أن يفعل ما يشاء من دون مراعاة وجه يحسن لأجله.

والجواب: أنّ في الأمور المعلومة ما تمكن الإشارة إلى تحديده وتحقيقه مفصّلًا، ومنها ما لا يثبت فيه هذه الطريقة وإنّما يتناوله العلم على وجه الجملة وعلى طريق الوصف دون التعيين. وقد ثبت في الشاهد أنّ أحدنا، متى طلب نفعًا وبه حاجة إليه، فحكمه بخلاف حكمه إذا طلبه ولا حاجة. ألا ترى أن مع الحاجة يستحسن العاقل إتعاب نفسه طول نهاره لدرهم واحد، ولو كان غبيًّا لم يرضَ بأضعاف ذلك. وكما قد[2] تقرّر هذا الفصل، فقد تقرّر أن النفع المنتظر أو المعلوم قد يجوز بلوغه في الكثرة والموقع حدًّا تستوي فيه أحوال العقلاء، حتّى لا يعتورهم اختلاف في اختيار المشقّة لأجله مع زوال وجوه الحاجات. فنقول: إنّ الذي يُستحقّ على الله تعالى من الأعواض يجب أن يكون بالغًا هذا المبلغ من دون إمكان حصره وحدّه، بل الله تعالى هو العالم بكنهه وقدره، وعلمنا إنّما يحيط بذلك على جهة الجملة، ثمّ لا يقدح في المذهب الذي قلنا به. وصار ذلك بمنزلة أن نعلم أنّه تعالى إذا كلّف الشاقّ فلا بدّ من نفع مستحقّ على طريق الإعظام. فلو سأل

(١) ص: تعتبرون.
(٢) ص: ـ قد.

السائل عن جنس ذلك النفع أو عن قدره، لمَا أمكنت الإشارة إليه وإنّما ننبّه على طريق الجملة ونقف في تفصيل جنس ذلك النفع على سمع يرد، كما ورد القرآن به من ذكر الجنان والحور العين إلى غير ذلك. وعلى نحو هذه الجملة نعلم أنّ ها هنا مقدارًا من الأجزاء لا يبقى الحيّ حيًّا[١] من دونها وزوائد قد يبقى حيًّا من دونها، فلو سُئلنا عن حصر ذلك وتقديره لتعذّر، ثمّ لا يقدح ذلك في علم الجملة، ومحال بالتفصيل على ما يستأثر الله تعالى به. فكذلك القول في العوض الذي بيّنّاه.

وقد قال في الكتاب إنّ العوض لا بدّ من أن يزيد على مقدار الألم وعلى موقعه، وبيّن أنّ مراده بذكر الموقع ما قد تقرّر أنّ الجزء الواحد من الألم قد يجوز أن تتفاوت أحوال الآلمين به لتفاوتهم في النفار عنه. وهذا هو على ما يمهّد من أصولنا أنّ الألم ليس بألم لعينه وجنسه ولكنّه لمضامّه النفار له، حتّى أنّه ليصحّ في عين ما هو ألم أن يكون لذّة. وإذا تقرّر ذلك، فمَن يكون نفاره عمّا يدركه أقوى كان عوضه عليه أكثر، وإن قدّر مساواة غيره من الآلمين في قدر الألم إذا فارقه في قدر النفار. وبيّن أنّ هذه الزيادة لا بدّ من بلوغها الحدّ الذي قد تقدّم ذكره، وأنّ العقلاء إنّما يتفاوتون في اختيار الآلام لأجل المنافع في الكثرة والقلّة لأمر يرجع إلى أمور تقترن بطلبهم النفع، ففيهم من يدفع ضررًا حاصلًا أو في حكم الحاصل وفيهم من تخشى لفقد هذا النفع ضررًا في العاقبة، إلى ما أشبه ذلك من الوجوه. فأمّا فُقدت هذه الأسباب وخلص كون: الساعي ساعيًا لطلب النفع، فمعلوم أنّه قد يبلغ مقداره حدًّا لا يجري بينهم تفاوت فيه. فهذا هو الذي يمكن تقدير العوض به.

**وأحد** ما يُسأل عنه في العوض هو أن يقال: إن طريق هذه المسائل هو الأمور المتقرّرة في الشاهد، ومعلوم أن ما ينزله أحدنا بغيره من الألم إنّما يثبت عليه عوض متى كان هناك عقد أو اشتراط أو اعتبار طريقة من الرضى، لأنّه متى لم يكن هناك أحد هذه الأسباب لم يتعلّق هذا العوض بذلك الألم. ومعلوم أنّ شيئًا من هذه الأمور لا يثبت فيما يفعله تعالى

(١) ص: ـ حيّاً.

من الآلام، فيجب أن لا يحسن منه، كما لا يحسن من أحدنا أن يبتدئ بإيلام الأجير إلاّ ببعض الوجوه التي ذكرناها.

قيل له: إنّ الذي ذكرته ليس بمستمرّ[١] ولا يقف حسن الألم عليه. ألا ترى أنّ ما يفعله أحدنا بنفسه وبمن يجري مجراه ممّن يدبّر أمره لظنّ النفع أو لدفع الضرر وليس فيه أحد هذه الوجوه؟ فأمّا إذا فرض السائل كلامه فيما يفعله أحدنا بالعقلاء، فقد قلنا إنّ ذلك النفع متى بلغ حدًّا مخصوصًا وكان حاصلًا أو في حكم الحاصل، فجائز فعله به من دون أحد الأسباب التي ذكرتها[٢]. وإنّما وجبت هذه الطريقة في الشاهد لِما تقدّم ذكره من تفاوت العقلاء فيما يختارونه من الآلام لأجل المنافع، فاعتبرنا ما يخرجه عن القبح بمعاقدة ومشارطة ومراضاة. وقد بيّنّا أنّ ما يفعله الله تعالى يستغني ببلوغه ما ذكرناه من الصفة عن هذه الشريطة.

وبعد: فلو سلّمنا لهذا السائل ما قاله على طريق الاطّراد والاستمرار، لأمكننا أن نقيم هاهنا ما يجري مجرى المشارطة، وذلك أنّ المكلَّف إذا عرف الله تعالى حقّ معرفته علم أنّه تعالى لا بدّ من التزامه للعوض الذي بيّنّا قدره، فيكون في حكم الراضي بذلك لعلمه بأنّه تعالى[٣] لا يخلّ بما يكفل به، ويكون ذلك أقوى من المعاقدة التي تجري بين العباد لأنّه قد يجوز وقوع خلف أو اعتراض مانع. فإذا حسن مع هذه الوجوه، فلأن يحسن منه تعالى مع زوال هذه العوارض أولى.

**فعلى** هذه الجملة تترتّب طريقة العوض والاعتبار الثابتين فيما يفعله تعالى من الآلام والغموم أو فيما يجري مجرى فعله.

(١) ص: قيل له: ليس الذي ذكرته بمستمرّ.
(٢) ص: ذكرها.
(٣) ص: ـ تعالى.

## باب في إثبات أحكام العوض وشروطه

**إعلم** أن العلماء قد اختلفوا في حكم العوض في باب الدوام والانقطاع. فذهب أبو الهذيل إلى القول بدوامه، وإلى هذا المذهب ذهب أبو عليّ أوّلًا، وهو قول جماعة من البغداديّين وغيرهم. ثمّ رجع أبو عليّ عن هذا المذهب وقال باستحقاقه على وجه الانقطاع، وهو اختيار أبي هاشم وعامّة أصحابه. وهذا الخلاف هو في العوض الذي يحسن من الله تعالى الإيلام لأجله. فأمّا الأعواض التي هي أبدال المتلفات فلا إشكال في انقطاعها.

**وقد بدأ** في الكتاب بأن قال: إنّ الأعواض قد ثبت اختلافها في المقدار وما يرجع إلى الزيادة والنقصان بحسب اختلاف مقادير الآلام. فلهذا إذا كثرت الآلام كثرت الأعواض. فإذا تقرّر هذا الأصل فيما يفعله الله تعالى من الأعواض، وجب أن يُعتبر حكمها بحكم الشاهد. فإذا ثبت أنّ الأبدال في الشاهد منقطعة، فكذلك الأعواض المستحقّة على الله تعالى.

ومتى قيل: كيف تعتبرون حكم الأعواض في الغائب بحكمها في الشاهد مع علمكم باختلافها في باب[1] المقدار، لأنه قد ثبت أنّ المستحَقّ على الله تعالى يجب بلوغه الحدّ الذي وصفتم وليس يجب مثله في الأعواض المستحقّة في الشاهد؟ فهلاّ جاز افتراقهما في الدوام والانقطاع؟

والجواب عنه: إنّا إنّما خالفنا بين الشاهد والغائب في باب المقدار للعلّة التي تقدّم

(١) ص: ـ باب.

ذكرها، وهي نزول الآلام من غير اعتبار رضى المؤلَمين بها، فلم يكن بدّ من بلوغها الحدّ الذي وصفنا. وليس كذلك ما يفعله أحدنا بغيره، لأنّه إن كان مفعولًا بغير رضاه فالوجب فيه ما يقابله لأنّه قبيح والحال هذه، وإن كان مفعولًا برضاه فقد كفاه في حسنه رضاه يتحمّل هذا الألم لأجله. وما يفعله تعالى هو بخلاف ذلك، فلأجل هذا الوجه وجب أن يُراعى القدر الذي بيّناه، وعلى كل حال فقد قلنا إنّه يحسن إجبار العاقل على قدر من الألم لمكان نفع لا تتفاوت أحوال العقلاء فيه، وهو وإن كثر كثرة مخصوصة فلا بدّ من انقطاعه، وسواء جُمع ذلك عليه أو فُرق على الأوقات فقد حسن من دون اعتبار الدوام. فسقط ما سأل عنه.

**ودلّ** بوجه آخر فقال: لو لم يحسن من الله تعالى الإيلام إلّا لعوض دائم لما حسن من أحدنا إيلام نفسه أو غيره ممّن يلي أمره إلّا لعوض دائم، لأنّه على هذا الموضوع قد صار العوض الدائم شرطًا في حسن هذا الألم. وما كان شرطًا في حسن أمر من الأمور لا يختلف بالفاعلين، فيجب إذا حسن من أحدنا هذا الصنيع لعوض منقطع أن يحسن مثله منه تعالى. يبيّن ذلك أنّه إذا لم يحسن من أحدنا إيلام غيره إلّا لنفع معلوم أو مظنون إذا لم يكن هناك دفع ضرر أو استحقاق، لم يحسن من الله تعالى لـمّا كان ذلك جهة للحسن. فلـمّا تقرّر استحسان العقلاء إتعاب أنفسهم لنفع منقطع، فيجب أن يحسن مثله منه تعالى.

فإن قيل: إنّ بالواحد منا حاجة إلى استجلاب هذا النفع، فلدفع الحاجة ما حسن منه اختيار الألم وإن كان النفع الي بإزائه منقطعًا.

قيل له: لو قدّرنا زوال الحاجة عنه، لحسن منه أيضًا تكلّف المشقّة لنفع منقطع، ولأجل ذلك يستحسن الموسر العظيم اليسار إتعاب نفسه في الأسفار وغيرها لمنافع منقطعة ولا حاجة به إليها في الحال. ومتى رام السائل بذكر الحاجة أن يكون المتألم ممّن تصحّ عليه الحاجة، فهذا الوجه قائم فيما يفعله الله تعالى لأنّ العبد لا يخرج في جميع حالاته عن صحّة الحاجة عليه، فيجب كما حسن منه تحمّل هذه المشقّة لنفع منقطع أن يحسن مثله فيه تعالى.

وقد يتأتّى للسائل أن يسأل على[١] هذه الدلالة ما حكيناه عنه في الدليل الأوّل من فرقه بين الشاهد والغائب في الكثرة والقلّة، وطريق الجواب نحو ما تقدّم. والذي يختصّ هذه الدلالة[٢] أن يقول: أليس يحسن من أحدنا تحمّل المشقّة لنفع منقطع، ومع ذلك لم يحسن منه تعالى تكليفه الشاقّ إلاّ لثواب دائم؟ فإذا فارق حكم الشاهد الغائب في ذلك، فهلاّ جاز مثله فيما يتحمّله وفيما ينزله تعالى به؟

والجواب أن نقول: إنّ فعل الواحد منّا لهذه الواجبات والطاعات ليس الوجه فيه الثواب، بل إنّما يفعلها لوجوبها أو حسنها. فلا يكون الثواب جهة في ذلك، كما كان العوض جهة في حسن الآلام. ومعلوم أنّ العوض الذي يُستحقّ على الله تعالى هو الوجه في حسن هذه الآلام. كما أنّ الإبدال في الشاهد هو الوجه في حسن هذه المضارّ. فلو كان شرط حسنها وقد وقعت من الله تعالى عوضًا دائمًا، للزم مثله فيما يفعله أحدنا بنفسه وبغيره، وإذا[٣] حسن من العبد أن يتحمّل المضرّة مع زوال الحاجة لنفع منقطع، فيجب أن يحسن منه تعالى إيلامه لمثل ذلك.

ويبيّن ما ذكرناه أنّه لا يعلم العالم حسن هذه الآلام من الله تعالى إلاّ مع علمه بالعوض، وإن صحّ منه أن يعلم وجوب الأفعال من دون علمه بالثواب جملة. فكان[٤] يجب على ما ذكره السائل أن لا يعلم أحدنا حسن تحمّل المشقّة إلاّ لعوض دائم، كما لا يعلم وجوب الفعل عليه إلاّ مع علمه بوجه الوجوب أو الحسن. وعلى هذا الوجه نقول: إنّ أحدنا لا يعلم حسن الآلام من جهة الله تعالى إلاّ مع علمه ببلوغ العوض المستحقّ عليه القدر الذي بيّنّاه، حتّى إذا جهله جهل حسن الألم، كما لو جهل العوض أصلاً لجهل حسن الألم.

فإن قيل: إنّما استحسن أحدنا بعقله تحمّل هذه الآلام للمنافع التي وصفتموها لا

(١) ي: عن.
(٢) ص: الدلالة هو.
(٣) ي: أو إذا.
(٤) ي: فكذلك.

لمجرّدها ولكن هناك عوض دائم يُستحقّ على الله تعالى، فعادت الحال إلى أنّ الألم إنّما يحسن تحمّله لنفع دائم.

قيل له: إنّا صوّرنا **المسئلة** فيمن لا حاجة به إلى تكلّف ما يتكلّفه من الأسفار وغيرها. ومتى كان سبيله هذا السبيل، لم يكن له على الله تعالى عوض، لأنه ما أحوجه إلى ذلك ولا ألجأه ولا أمره به، فيقتضي أحد هذه الأسباب ثبوت عوض عليه تعالى. ومتى كان الأمر على ما ذكرناه واستحسن العقلاء تحمّل المضرّة لنفع منقطع فقد تمّ ما أردناه، ولولا أنّ الأمر كذلك لكان المنكر للعوض الدائم المستحقّ على الله تعالى لا يعلم حسن هذه الآلام، لأنّه على هذا الموضوع قد صارت تلك الأعواض جهة لحسن هذه الآلام، فكما لو جهلها أصلًا لمَا عرق حسنها، فكذلك إذا جهل صفتها. وقد عرفنا استحسان العقلاء لِما ذكرناه مع جهلهم بالعوض الذي قالوه.

**فصحّ** بهذه الجملة القول بانقطاع العوض، وهذه الجملة أقرب ما يذكر في الاستدلال على **المسئلة**.

**واعلم** أنّ لمن خالف فيه وجوهًا من الشبه، منها ما أورده على طريق السؤال بأن يقال: لو استُحقّ العوض لصحّ منع تعالى توفيره في العاجل، بل كان يجب أن يوفّره عاجلًا لأنّ تأخير الحقّ عن مستحقّه وبه إليه حاجة لا يجوز. فلمّا ثبت تأخيرها إلى الآخرة، دلّ على الدوام وصار بمنزلة دوام الثواب الذي لم يكن من تأخير توفيره بدّ.

والجواب عنه أن نقول: متى سلم لكم أنّه لا يجوز تقديم الأعواض المستحقّة في الدنيا وعندنا أنّه جائز. ومتى وُفّر على المستحقّ حقّه من ذلك، لا يجب أن يعرف وصول حقّه إليه، على ما نبيّنه من بعد. ونفرق بينه وبين الثواب، ومتى قُدّر أنّه لم يتوفّر عليه ما استحقّه من ذلك، فقد يجوز أن يكون تأخيره لضرب من الصلاح، بأن يعلم الله تعالى أنّ في تقديمه مفسدة وأنّ الصلاح في تأخيره، أو يريد تعالى أن يعرض المؤلَم لنفع زائد يستحقّه بالتأخير ولو عجّله لَما استحقّ هذه الزيادة. هذا وقد يجوز أن يكون في جملة ما يستحقّه العبد من الأعواض ما لا يصحّ تقديمه في الدنيا. ألا ترى أنّه قد يستحقّ على الإماتة والآلام التي تُقرن إليها عوضًا، فلا بدّ في توفيرها من ضرب من التأخير. وأمّا

الثواب فإنّما وجب تأخيره لأنّ صفته تنافي مقارنة التكليف له، على ما ثبت من وجوب خلوصه من الشوائب والمكلّف ما دام في حال التكليف فهو معرّض لضروب من المشاقّ، فلم يكن بدّ من تأخيره إلى أن يزول التكليف. وبعد: فإنّه لو يعجّل الثواب أيضًا لصار المكلّف في حكم الملجأ إلى فعل الطاعات رغبة في الثواب، والمأخوذ عليه أن يفعلها لوجوبها في عقله، فوجب تأخّره لا محالة. وليس في العوض أحد هذَين الوجهين المانعين من تقديمه في الدينا، فيجب أن يجوز تقديمه بل يجب تقديمه إلاّ إذا عرض دون مانع.

وعلى أنّ دوام العوض لو ثبت لم يوجب منعًا من تقديمه بأن يقال: يُفعل بعضه ويُؤخّر الباقي فلا تعلّق لتأخير بعضه أو كلّه بالدوام. وعلى هذه الطريقة يُستحقّ الثواب والتعظيم من الله تعالى على جهة الدوام، ثمّ لم يمنع دوامها من جواز تقديم التعظيم منه تعالى لعباد المؤمنين، فما في ذلك ممّا يقتضي القول بالدوام. وكذلك الحال في العقاب المستحقّ على جهة[1] الدوام مع تقديم بعضه.

**ومن** جملة ما يصلح أن يتعلّق به من يرى القول بدوام العوض ممّا يقارب الشبهة الأولى هو أن يقول قائل: لو كان العوض منقطعًا، لجاز أن يفعله الله تعالى في وقت واحد، لأنّ المتناهي المحصور يجوز فعله على هذا السبيل. ومعلوم أنّ العاقل لا يختار المرض النازل به سنة أو أكثر من ذلك لعوض يتوفّر عليه في الوقت الواحد وإن بلغ قدره ما بلغ، فيجب أن يكون دائمًا.

والجواب: إنّ هذا إنّما يقدح في حسن توفيره على هذا السبيل، ونحن نقول: يجب عليه تعالى أو يوفّره على وجه يتبيّن المعوَّض حاله ويحصل له ضرب من الاعتداد به، وذلك إنّما يكون بأن تحصل في مقابلة مرض سنة منافع توفي عليه وتصل إليه فيما يتقدّر تقدير آلاف سنين، ومعلوم أنّ العقلاء قد يختارون الآلام الكثيرة لأجل ذلك، فبطل هذا السؤال أيضًا.

وأحد ما يتعلّقون به قولهم: لو كان العوض منقطعًا، فوجب إذا أخّر الله تعالى توفيره حتّى أعاد المستحقّ ثمّ وفّره عليه فإذا انقطع الاستحقاق بقطعة تعالى، كان لا بدّ من ألم

(١) ي: وجه.

يلحق المعوّض. وذلك لا يصحّ، لأنّ حسن الألم من جهة الله تعالى موقوف على حال التكليف، فإذا زال التكليف لم يحسن. ولو ثبت أيضًا حسن هذا الألم ولا تكليف، لأدّى إلى أن يُستحقّ عليه عوض آخر، والكلام فيه كالكلام في الأوّل. فإذا وفّره جاز أن يقطعه بسبب يوجب عوضًا آخر، ثمّ كذلك أبدًا، ولا مخلص من ذلك إلاّ القول بدوامه، إذ في القو بانقطاعه ما يقتضي أيضًا دوامه على أقبح وجه.

والجواب عنه أن نقول: إنّما كان يلزم ما ذكرته لو لم يمكن قطع المستحقّ إلاّ بما يستدعي عوضًا آخر. فأمّا إذا قدر تعالى على قطعه من دون ألم أو ما يجري مجراه، بأن تُغافِص إزالة حياته بفقد ما تحتاج الحياة في الوجود إليه على وجه لا يشعر المعوّض به فيلحقه لذلك ألم، فمن أين أن لا بدّ من عوض؟ وقد يجوز من جهة العقل أن يقلب الله تعالى الحيوان المعوّض إلى شيء من الجمادات يسرّ بالنظر إليها أهل الجنّة، فإذا كان هذا الوجه جائزًا لم يتمّ لهم ما بنو عليه الشبهة. هذا إذا كان المعوّض غير مستحقّ للثواب. فأمّا إن كان مستحقًّا للثواب، فإن الثواب يدرّ عليه في كلّ وقت، ويكون العوض الذي يستحقّه مفرّقًا على الأوقات على وجه ينتفع بحصول ما يحصل، وإن لم يتبيّن تنغيصًا ونقصانًا[1] عمّا كان عليه في الأوّل. ويصير ذلك بمنزلة من أجرى عادته أن يتناول في دفعة واحدة رغيفًا، فقد علم أنّ كلّ قدر منه إذا تناوله التذّ به، ولو أنّه فقد في بعض أكلاته لقمة أو ما ينقص عنها لم يتبيّن نقصان حاله، فقد يجوز أن يكون الشيء يُنتفع بحصوله ولا يُعتدّ بفقده.

وليس لأحد أن يقول: إنّ هذا العاقل إذا خطر له حال ما يتوفّر عليه من العوض ينقطع أو يدوم. فإذا لم يقطع بدوامه وجوّز أن يدوم وجوّز أن ينقطع، فلا بدّ من تنغيص حصل.

وذلك لأنّه تعالى قد يجوز أن يشغله ببعض الشواغل عن هذا الخاطر، فلا يؤدّي إلى ما قالوه. فأمّا من ليس بعاقل فبعيد عن هذا الخاطر. فثبت أن لا وجه لدوام العوض فيما قالوه.

(١) ص: ونقصاً.

هذا وغاية ما أوردوه أن يتّصل النعيم بالمعوّض على الحدّ الأوّل لئلا يؤدّي إلى استشعار تنغيص ولئلاّ يؤدّي إلى عوض يتجدّد استحقاقه، وذلك صحيح بأن يتفضّل الله تعالى به حالًا فحالًا لئلاّ يؤدّي إلى فعله لِما يقبح. وذلك بمعزل عن استحقاق العوض على وجه الدوام.

فإن قيل: أرأيتم، لو قطع الله تعالى هذا العوض عن مستحقّه بإماتة على الوجه الذي ذكرتم أو بقلبه إلى صورة بعض الجمادات، أيمكن أن تبين في ذلك فائدة، لأنّه إذا لم يمكن بيان فائدة فيه وأن يكون مفعولًا لبعض الأغراض أدّى إلى كونه عبثًا؟

قيل له: قد يجوز حصول غرض في ذلك إمّا في أهل الجنة وإمّا في أهل النار. فمن كان من أهل الجنّة، إذا رأى انقطاع نعيم المعوّض وقد وثق بدوام نعيمه ازداد لذلك سرورًا، ومن كان من أهل النار يزداد حسرة بأن يتمنّى أن يموت أو يُقلب جمادًا. وعلى هذا حكى الله تعالى عن الكفّار أنّهم يتمنّون أن يكونوا ترابًا، على ما قال جلّ وعزّ: «وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا»[1].

**وأحد** ما يجوز أن يتعلّق به من يرى القول بدوام العوض هو أنّ هذا الألم يؤدّي إلى ضربين[2] من النفع: أحدهما العوض والآخر الاعتبار. ثمّ كان النفع في الاعتبار دائمًا، فكذلك يجب في العوض.

والجواب أنّ ذلك تعويل على مجرّد الدعوى، مع أنّ الدلالة قد فرقت بين هذين النفعين، ومع أنّ هذا الوجه الذي يثبت أحدهما عليه هو غير الوجه الذي يثبت صاحبه. ألا ترى أنّ الانتفاع بالاعتبار هو بأن ينصرف المعتبر عن قبيح أو يأتي بواجب، فيكون استحقاقه للثواب على ذلك كما يستحقّ المدح والعظيم عليه، فكما يجب دوامهما فكذلك الثواب. وأمّا العوض فطريقه طريق الأبدال المستحقّة في الشاهد، وذلك ممّا يثبت على جهة[3] الانقطاع ففارق أحدهما الآخر.

(١) سورة النبأ (٧٨) ٤٠.
(٢) ي: ضرب.
(٣) ص: طريق.

**وقد تكلّم** بعد ذلك في فصل آخر من أحكام العوض، وهو أنّ العوض يجوز توفيره على مَن يستحقّه من عاقل وغير عاقل من دون علم منهما بذلك. أمّا من ليس بعاقل فلا وجه لأجله يجب أن يعلم ذلك، كما لا وجه لأجله يجب أن يعلم سائر الأشياء. وأمّا العاقل فقد كفى علمه بأنّه تعالى سيعدل عليه ولا يبخسه حقّه إما بفعل المستحقّ إذا أمكن ذلك كما يقوله في أهل الثواب أو بفعل ما يقوم مقامه إذا كان من أهل العقاب. وذلك بأن ينقص بقدره العقاب على وجه لا يتبيّن الراحة، كما لا يتبيّن المثاب التنغيص بفقده. وقد بيّن أنّ حكم المعوّض فيما يجري تعالى عليه حاله بمنزلة وليّ اليتيم فيما يدبّر أمره عليه، فكما يجوز أن يحصل لليتيم هذا النفع من دون علم منه، فكذلك حال المعوّض في الآخرة. ويفارق حكم العوض في هذا الباب حكم الثواب، وذلك لأنّ للثواب صفة لا بدّ من أن يتبيّن المثاب حاله معه. ألا ترى أنّه يستحقّه على طريق الإعظام، فلا بدّ من أن يعلم أنّ ذلك ممّا يستحقّه، لأنّه متى لم يعلم الاستحقاق فيه صار معرّضًا لاعتقاد جهل، وذلك لا يجوز. وأمّا العوض فليست له صفة لا بدّ من علم الموفَّر عليه بأنه مستحقّ حتى إذا لم يعلم ذلك صار معرّضًا للجهل، بل يكفيه أن يعلم أنّه معدول عليه إن كان عاقلًا وخطر له هذا الخاطر، وإذا لم يكن عاقلًا فلا معتبر به.

**ثم** بيّن رحمه الله أنّا إذا جوّزنا أن يكون العوض منقطعًا وجوّزنا أن يتوفّر عليه في العاجل، ثمّ ورد عليه الموت على وجه لا يتجدّد له عوض آخر، فليس يجب من جهة العقل إعادة من هذا سبيله، لأنّه لا حقّ له يلزم توفيره ولا يمكن توفيره إلاّ بالإعادة، كما يقال في المثاب. وعلى نحو ذلك نقول في المستحقّ للعقاب إنّه لا وجه يوجب إعادتها، إلاّ أنّ السمع قد دلّ على أنّ الله تعالى يعيد سائر الحيوانات، فيوفّر على أهل الثواب ثوابهم دائمًا ويوفّر على أهل العقاب عقابهم دائمًا ويوفّر على مَن خرج من الدنيا ولم يوفّر عليه العوض عوضه المستحقّ، ثمّ يتفضّل لله تعالى بإدامة النعيم. وهكذا فيمن قدّر أنّ عوضه تعجّل له في الدنيا، فتكون إعادة من هذا سبيله تفضّلًا، كما أنّ إدامة النفع عليه تفضّل.

ثـمّ تكلّم في جنس العوض وفي جنس الثواب. والأصل في ذلك أنّ المعوّض إمّا أن يكون من أهل الثواب أو لا يكون من أهل الثواب ولا يثبت فيه إلاّ العوض. فأمّا الأوّل

فيجب أن يقال فيه: إنّ ثوابه من جنس ما يشتهيه لكي يقع ترغيبه في الطاعات موقعه، وكذا يجب فيما يعدّه تعالى من التفضّل المضاف إلى ما يستحقّه من الثواب. والظاهر أيضًا في عوضه أن يكون من جنس ما اشتهاه في الدنيا، وإن كان لا يبعد خلافه لأنّ الوجه الذي أوجبنا في ثوابه أن يكون من جنس ما يشتهيه غير قائم في العوض، فيجوز[1] أن يقول قائل: يكفي في هذا الباب أن يصل إليه نفع ما. فأمّا من ليس من أهل التكليف ولا حقّ له سوى العوض، فلا وجه يوجب أن تكون أعواضه من جنس ما تعلّقت به شهواته في الدينا، بل يُعتبر فيه النفع وذلك موقوف على خلق شهوة لبعض المدركات فسواء خُلقت فيه جنس تلك الشهوة أو ما يخالفها، فالغرض قد حصل. فلا يكون لأحد أن يشنّع علينا بأن يقول: إنّ قولكم في الأعواض يؤدّي إلى أن تكون البهائم ترعى في الجنّة الحشائش وتعتلف الأتبان وما أشبهها، لأنّا قد بيّنّا أنّ ذلك ليس ممّا يجب، وإن كنّا لو أجزنا ذلك لم يكن هناك ما نستبعد، لأنّ وجوه المنافع ليست موقوفة على ما يكون له خطر وقيمة، على ما يثبت من حكم الماء الذي به حياة الأبدان وإن خفّ خطره وقيمته. وهذا كلّه ظاهر ما لم يُقل بأنّه تعالى يجعل شهوات السباع في أفراس الحيوانات، لأنّ وقوع الآلام في الجنّة لا يحسن لخلوّها عن طريقة التكليف. وكما لا يجوز أن يؤلم تعالى ابتداء إلاّ مع التكليف، فكذلك لا يجوز أن يمكّن من فعل الآلام ابتداء إلاّ مع التكليف. وبهذا يفارق العقاب، لأنّه ليس فعله على طريق الابتداء. فإذا تقرّرت هذه الجملة، أوجبنا أن ينفع الله تعالى أجناس السباع إذا استحقّت أعواضًا بوجه آخر من المنافع.

**ثمّ** تكلّم في كيفيّة توفير العوض على المكلّفين في الآخرة. والأصل في ذلك أنّه، إذا كان المستحقّ للعوض من أهل الثواب، جمع عليه بينهما على الحدّ الذي تقدّم ذكره. وأمّا إذا كان من أهل العقاب، فالكلام في ذلك مبنيّ على أنّ العقاب لا يحبط العوض، وفيه خلاف أبي عليّ، وسنذكره من بعد. فإذا ثبت أنّه لا يزول استحقاقه للعوض مع العقاب، إن توفّر[2] عليه في الدنيا فلا كلام، وإن ورد عليه الموت ولم يتوفّر عليه ذلك، ففي

(١) ص: فيجب.
(٢) ص: وإنّ توفّر.

شيوخنا من يجيز توفّره[١] عليه بعد الموت وقبل أن يصير إلى النار، وإن كان الأقرب خلافه، لأنّ السمع قد أوجب فيمن يموت[٢] مستحقًّا للعقاب أن لا يلقى بعد مماته راحة ولذّة أصلًا. فإذا لم يُقل بذلك، فلا بدّ من أن يصير العوض الذي يستحقّه في مقابلة أجزاء عقابه، حتّى تسقط عنه بقدره على وجه لا يتبينّ الراحة به لتفرّقه على الأوقات، وإن كان يعلم أنّه معدول عليه، لكنّ بدنه إذا صار مستغرقًا بالآلام لم يتبينّ هذا النقصان. ولا بدّ من هذه الطريقة، لأنّه إذا لم يجز أن يذهب حقّه هدرًا ولم يمكن توفيره عليه بعينه لتعذّر ذلك، فلا وجه إلاّ أن يُفعل به ما يقوم مقامه. وقد تقرّر أنّ دفع الضرر في أنّه مطلوب كالنفع، فإذا تعذّر فعل[٣] أحدهما أُقيم الآخر مقامه، وصار بمنزلة ما لا مثل له في الشاهد، لأنّ المتلف تُستحقّ عليه قيمته وتقوم القيمة مقام المثل، فكذلك الحال فيما ذكرناه.

وليس لأحد أن يقول: لِمَ اقتصرتم على ثبوت المقابلة والمساواة في هذا الباب حتّى يكون المزال على قدر المزيل المسقط، وهلاّ أوجبتم أن يكون الجزء من العوض يسقط أكثر من قدره من العقاب، لأنّ الذي استحقّه في الأصل إنّما هو النفع؟ فإذا عُدل به عن المستحقّ، فهلاّ زيد عليه؟ وهلاّ أجريتم ذلك مجرى العوض المستحقّ على الآلام من جهة الله تعالى، فكما أنّكم لا تقدّرونه بمقدار الألم فكذلك هاهنا؟

وذلك أنّا قد بيّنّا أنّ دفع الضرر يقوم مقام النفع، فيجب أن يكون اندفاع جزء من الضرر بمنزلة حصول جزء من النفع، ولا وجه للزيادة. فإذا كان الذي يستحقّه قد تعذّر فعله به لمانع ففُعل ما يقوم مقامه، يكفي أن يساويه كما ثبت مثله في قيم المتلفات. ألا ترى أنّ الذي يستحقّه من أُتلف عليه ثوبه من الدينار أو الدرهم يجب أن يكون مقدار النفع فيهما كمقداره في الثوب الممزّق؟ ولم يكن لأحد أن يقول: إذا لم تتأتَّ مطالبته بمثل ما قد[٤] أتلفه فهلاّ زيد عليه في مقدار القيمة؟ فكذلك الحال في مسئلتنا. وعلى نحو ذلك جرى حال إحباط العقاب الثواب أو تكفير الثواب العقاب وما يتبع ذلك من

(١) ص: توفيره.
(٢) ص: يكون.
(٣) ص: فعل.
(٤) ي: ـ قد.

الموازنة. فأمّا العوض الذي يُستحقّ على الله تعالى بما فعله من الآلام ابتداء، فإنّما وجب أن يزيد مقداره على مقدار الألم لكي يثبت فعله لها حسنًا، على ما سبق ذكره، وذلك غير موجود في مسئلتنا، فلا يشبه أحدهما الآخر.

فإن قيل: فإنّ العقاب مستحقّ على طريق الاستخفاف والإهانة، فأمكن أن يؤثّر في إسقاطه الثواب المستحقّ على طريق الإعظام والإجلال، فأمّا العوض فليس يُستحقّ بهذه الطريقة. فكيف يجوز أن ينقص من عقاب المعاقَب؟

قيل له: إنّ الاستخفاف تابع لهذا الضرر، فإذا حكمنا بسقوطه سقط الاستخفاف على طريق التبع له. وعلى أنّ أكثر ما في ذلك أن يتنزّل الاستخفاف منزلة حزء من الضرر، كما يتنزّل التعظيم منزلة جزء من النفع، فإذا أوجبنا أن يسقط بالعوض مقداره من الضرر وجب اعتبار حاله بحاله من دون أن يكون ذلك قادحًا فيما قلناه. وبعد، فإذا لم يمكن توفير العوض بعينه على من يستحقّ العقاب ولم يمكن القول بإحباطه له، فلا وجه سوى أن يسقط بإزائه قدر من العقاب. فإذا لم يتأتَّ إسقاطه له إلاّ بأن يسقط معه الاستخفاف والإهانة، فهو آكد لما نريده. فهذا هو القول في كيفية توفير العوض بمن[1] يستحقّه.

**واعلم** أنّه لمّا بيّن حكم الأعواض المستحقّة عليه تعالى لمن كان من أهل الثواب أو من أهل العقاب وكيفيّة توفّره[2] عليهما، بيّن الحال في الأعواض التي يستحقّها بعض العباد على بعض. والكلام في مقدار ذلك العوض وما يتّصل به سنذكره بعد هذا، لكنّ المقصود ها هنا إنّما هو أنّ المضرّ بغيره لا بدّ من أن يكون له عوض يقابل هذا الضرر، إمّا في الحال أو يُعلم أنّه سيستحقّه في الثاني، إمّا من جهة الله تعالى وإمّا من جهة غيره، حتّى لا يخرج من الدينا إلاّ وله مقدار العوض ما يقابل الضرر الذي أنزله بغيره. ومتى صار مستحقًّا عليه لم يجز منه تعالى أن يفعله به، ولكنّه[3] ينقله إلى المظلوم إمّا بتوفيره عليه وإمّا بنقصان أجزاء عقابه إذا تعذّر التوفير، ويصير هذا العوض في حكم ما ليس الظالم

(١) ص: فعل العوض لمن.
(٢) ص: توفيره.
(٣) ص: ولكن.

بمستحقّ[١] له، ويجري من هذا الوجه مجرى الدَين الثابت في تركة الميّت، لأنّ الوارث في حكم من لا يستحقّه لأنّ حقّه إنّما يثبت بعد قضاء الدين. والكلام في أنّ هذا الظالم لا بدّ له من عوض وأنّ تمكينه تعالى إيّاه لا يحسن إلاّ على ما ذكرناه سيجيء[٢] من بعد. وكذلك القول فيما يشتبه من حال الظلمة وكثرة أنواع ظلمهم وقلّة ما ينزل بهم من الأمراض وغيرهما سنذكره من بعد.

**ثمّ** تكلّم في إحباط العقاب للعوض، وكان الذي أوجب ذلك أنّا قد قدّمنا القول في أنّ المستحقّ للعقاب إذا أضاف إلى ذلك استحقاقه للعوض فإنّ عوضه يصير تخفيفًا لعقابه، فيقول القائل: إنّ ذلك مبنيّ على استقرار عوضه مع العقاب، وما أنكرتم من أنّه يحبطه؟ وقد حكم أبو عليّ بزوال العوض مع العقاب وأجراه مجرى الثواب، ويوشك أن يكون ذلك منه على مذهبه الأوّل في دوام العوض. والصحيح خلافه، وذلك أنّه لا مانع يمنع من اجتماعهما من حيث لا صفة لأحدهما تنافي الآخر، كما نقوله في الثواب والعقاب. وقد أبطلنا القول بدوامه. ويبيّن صحّة ذلك أنّ الأعواض في الغائب هي كما الأبدال في الشاهد. ومعلوم أنّ استحقاق العقاب لا يخرج المرء من استحقاقه قيم المتلفات وأروش الجنايات. فكذلك يجب أن يقال في الأعواض في الغائب. وهذه المسألة من فروع الإحباط والتكفير، وموضعها كتاب الوعيد.

**ثمّ** بيّن الكلام في هبة الأعواض وإسقاطها. والأصل في ذلك أنّها على ضربَين: فأمّا أن يكون المستحقّ لها يعرف مقدارها وتكون له المطالبة بها، فإذا كان سبيله هذا السبيل فإذا صحّ منه استيفاؤها والمطالبة بها، صحّ منه إسقاطها، وإذا أسقطها سقطت. وذلك إنّما هو في إبدال المتلفات المعلومة. والضرب الثاني هو ما يستحقّه من الأعواض على العباد أو على الله تعالى فلا طريق له إلى العلم بمقدارها، فلا يكون له استيفاؤها، فما هذا حاله إذا لم يتمكّن من الاستيفاء والمطالبة لجهله بمقداره لم يكن لإسقاطه حكم، وحلّ في[٣] ذلك

(١) ص: المستحقّ.
(٢) في النصّ: وسيجيء.
(٣) ي: في.

محلّ الصبيّ الذي لا حكم لمطالبته بما له من الحقّ، ولو قدّر إسقاطه لمَا سقط. وذلك نحو ما يستحقّه أحدنا على غيره من الأعواض باللطمة والشتيمة[١] والغيبة وغيرها، لأنّ حكم الأعواض المستحقّة على ما هذا سبيله أن يكون موكولًا إلى الآخرة، فيفارق ما تجوز المطالبة به في العاجل.

فإن قيل: أرأيتم، لو عرف هذا المستحقّ للعوض المقدار الذي يستحقّه، أكان يثبت لإسقاطه حكم؟

قيل له: قد قال الشيح أبو عبد الله إنّه يصير مع ذلك ملجأ إلى أن لا يسقطه، وهذا التعليل يقتضي أنّه لو أسقط، لسقط. وإنّما يستقيم له ذكر الإلجاء إذا عرف قدر العوض الذي يستحقّه على الله تعالى بالآلام، فإنّ ذلك الباب هو الذي يكثر كثرة يمكن أن يُقضى في مستحقّه أن يصير ملجأ إلى أن لا يسقطه. فأمّا ما يستحقّه على العباد ممّا يخفّ قدره ويصغر وزنه، فليس يثبت فيه حكم الإلجاء. والذي اختاره الشيوخ إنّما هو أنّ ما[٢] لا يتمكّن من استيفائه حتّى يكون في حكم المدبّر المولى عليه، فيجب أن لا يكون لإسقاطه حكم سواء عرفه أو لم يعرفه[٣]. ويصير بمنزلة مَن لا عقل له أنّه لا حكم لإسقاطه ما يستحقّه وإن قدّر وقوفه على تفصيل حقّه. ومعلوم أنّ هذه الأعواض التي يستحقّها أحدنا على العباد أو على الله تعالى[٤] حكمها هذا الحكم، لأنّه يتعذّر عليه استيفاؤه، وإنّما أمرها إلى الله تعالى في طريقة النقل من واحد إلى واحد أو أن يصير[٥] تخفيفًا من عقاب المستحقّ، فيجب أن لا يكون لإسقاط حكم. فإن عُرف الحال فيه، وقد يكون المستحقّ للعوض على غيره ممّن قد استُحقّ عليه عوض آخر لغيره، وقد بيّنّا أنّه لا يجوز خروجه من الدنيا إلاّ وله عوض يقابل مقدار الضرر. ومتى كان سبيله هذا

(١) ص: والشتمة.
(٢) ص: الشيوخ هو أن.
(٣) ص: يعرف.
(٤) ص: ـ تعالى.
(٥) ص: واحد ويصير.

السبيل، فقد صار ما استحقّه من العوض في حكم المقبوض، وإذا حصل مقبوضًا لم تصحّ هبته وإسقاطه.

**ثمّ** تكلم في حكم العوض إذا تأخرّ توفيره، هل يجب أن يستحقّ المعوّض زيادة لأجل التأخير؟ واختار في هذا الموضع أن لا تثبت بالتأخير زيادة، ولكنّه يجوز أن يقال إن الله تعالى إذا علم أنّ هذا العوض يتعجّل للمعوّض كان يكلّفه في الأصل بقدر من العوض، وإن كان يعلم أنّه يؤخّره فإنّه يتكفّل بقدر زائد على الأوّل. وربّما جرى في كلام الشيوخ أنّه لا بدّ من التزام زيادة بالتأخير على الحدّ الذي يثبت من الفرق بين النقد والنَساء في المبايعات. ويصحّ التوفيق بين هذا المذهب وبين الأوّل بأن يقال: إنّ القدر الذي يتكفّل به إذا تأخّر العوض يجب أن يثبت فيه من المزيّة ما أشرنا إليه، حتى يكون يكلّفه في الأوّل على هذا الحدّ، فأمّا لمجرّد التأخير فلا يجب ثبوت زيادة، لأنّه قد يجوز أن يكون تأخيره لضرب من الصلاح. وهذا بيّن إذا كان الصلاح في تأخيره راجعًا إلى نفس المستحقّ للعوض، فأمّا إن كان تأخيره لصلاح عائد على غيره لم يمتنع أن يقال فيه بالزيادة التي وصفناها. والحال في الأعواض المستحقّة على العباد إذا تأخّرت أو تقدّمت تجري على هذا الحدّ. فأمّا الثواب فإذا لم يجز تعجيله وتقديمه لما يعود على صلاح المكلّف، فيجب أن لا يستحقّ بتأخيره زيادة، لأنّه في الأوّل مستحقّ على هذا الطريق لئلاّ يثبت المكلّف ملجأ. وربّما جرى في كلام شيوخنا إيجاب هذه الزيادة في الثواب إذا تأخّر، والله أعلم بذلك.

**ومن** جملة الفصول التي اشتمل الباب عليها ما بيّنه من أنّ القديم تعالى لا يجب أن يكون مريدًا للتعويض في حال الألم، على ما حُكي عن الإخشيذيّة. وذلك أنّ تقديم هذه الإرادة لا يحصل فيه معنى، فيصير والحال هذه عبثًا. ألا ترى أنّه يكون عزمًا، وإنّما يحسن إذا تعجّل العازم به مسّرة أو حصل له به توطين نفس؟ فأمّا إذا خلا من هذين صار عبثًا، ولا يجوز عليه تعالى واحد ممّا ذكرنا، فيجب أن لا يريد العوض إلاّ في حال فعله تعالى له. فأمّا في حال الإيلام فقد كفى أن يكون مفعولاً لهذا الوجه ولهذا الغرض. ويكون علمه بأنّه سيعوّض المؤلَم والتزامه له جهة في حسن الألم، وإن لم يُرِد نفس العوض في

الحال. ومن هذا الموضع أشكل على مَن خالف لأنّه ظنّ أنّ هذا الإيلام لا يحصل فيه وجه يحسن لأجله إلاّ مع الإرادة. فإذا بيّنّا أنه قد يحسن من دونها بطل ما قالوه، وصارت منزلة هذه الإرادة منزلة إرادة ثانية وثالثة. ولا يتمّ نفي العزم في فعل الله تعالى إلاّ على ما ذكرناه. وكذلك يقول في الثواب إنّه تعالى لا يريده في حال الأمر بالطاعة ولا في حال فعل العبد لها للوجه الذي تقدّم. وعلى هذه الطريقة قلنا: إنّه تعالى إذا خلق الأشياء التي يُنتفع بها، فليس يقف حسن فعله لها على كونه مزيدًا للانتفاع، بل يكفي أن يفعله لهذا الغرض، وإلاّ لزم أن يكون تعالى مريدًا للمباحات من أفعال العباد في الدنيا. ومثّل مشايخنا هذه الجملة بمن أعدّ طعامًا لضيفه أنّه لا تجب إرادته لأكلهم في حال الإعداد ويكفي أن يكون مفعولًا لهذا الغرض. والقول في تفصيله في باب الإرادة.

**ثمّ** سأل نفسه عن حكم الأعواض المستحقّة على الله تعالى والفرق بينها وبين ما يُستحقّ على العباد. وجعل الفاصل بين الأمرين فيما يرجع إلى نفس العوض هو اختلاف حالهما في الكثرة والقلّة، لأنّا قد أوجبنا بلوغ ما يفعله تعالى من العوض المبلغ الذي وصفناه، والمستحقّ على العباد يكون معادلًا للضرر في باب الأجزاء، لأنها جارية مجرى قيم المتلفات وأروش الجنايات، وما هذا حاله تُعتبر فيه المماثلة والمقابلة. فهذا هو الذي يختلفان فيه فيما يرجع إليهما. فأمّا فيما يرجع إلى أسبابهما فلا بدّ من الاختلاف. ألا ترى أنّ ما يفعله تعالى من الأسباب لا بدّ من أن يُقضى بحسنها، نحو الأمراض والمصائب وغير ذلك، وما يفعله أحدنا بغيره ممّا يُستحقّ به عليه عوض فهو من باب الظلم. ويفارق ما يفعله أحدنا بنفسه طلبًا للأرباح والعلوم، فإنّ ذلك خارج عمّا نرومه. فهذا ما تجري عليه أحكام العوض وشروطه.

## باب في بيان حكم الاعتبار الذي شرطناه

**إعلم** أنّه لما كان حسن الألم موقوفًا على أمرين أحدهما العوض والثاني الاعتبار، ثمّ قد بيّنّا ما يتعلّق من الكلام بالعوض، فالواجب أن نبيّن حكم الاعتبار. والمرجع بما نريده في الاعتبار هو ما يدعو المكلَّف إلى فعل الواجب والانـصراف عن القبيح. وعلى هذا نبّه الله تعالى بقول «أَوَلا يَرَوْن أَنَّهُم يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً أو مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لاَ يَتُوْبُوْنَ وَلاَ هُمْ يَذَّكَّرُوْنَ»[١]. فبيّن أنّه عزّ وجلّ إنّما يفعل هذه الأشياء للتوبة والتذكّر، وهذا معنى ما قدّمنا.

فإذا تقرّر ذلك قلنا: الذي أوجب أن يُراعى الاعتبار في هذا الباب إنّما هو لكي يخرج الألم من كونه عبثًا، فكلّ ما أخرجه من ذلك كفى فيما نريده. فلا يجب والحال هذه أن جري ثبوت الاعتبار مجرى الأعواض في باب مقادير الأجزاء المستحقّة بها من الأعواض في الكثرة والقلّة، لأنّ الألم متى كثر فلا بدّ من أن يكون العوض عليه أكثر، وإلاّ فإن تساوى حال العوض عند كثرة الأجزاء وقلّتها عريت زيادة الألم ممّا يقابلها وصارت ظلمًا. فأمّا الاعتبار فقد كفى أن يحصل للمكلّف انزجار عن معصية أو قوّة رغبة في طاعة، ولو كان ذلك فعلًا واحدًا أو تركًا واحدًا. وعلى هذا يجوز أن تكون الآلام النازلة بعدد كبير من الحيوانات مصلحة لمكلّف واحد في طاعة واحدة. وكذلك نقول إذا كان الألم لطفًا لمن نزل به، لأنّه لا يجب تقدّر أجزاء الاعتبار بمقدار أجزاء العوض، والعلّة في الكلّ واحدة، وذلك أنّ ما أخرجه من كونه عبثًا لا يفتقر إلى أن يتقدّر الاعتبار بقدر الألم. يبيّن ذلك أن من الجائز أن تكون آحاد هذه الآلام لو انفردت لم يثبت فيها ضرب من الصلاح، وإنّما يثبت متى اجتمعت فيكون لها عند الاجتماع من حظّ اللطف ما لا

(١) سورة التوبة (٩). ١٢٦.

يكون لها عند الانفراد، ويحلّ ذلك محلّ ما قد عرفنا مجموع أفعال الصلاة يثبت لها من حظّ اللطف والصلاح ما لا يثبت عند الانفراد، وإن كان الثواب يثبت على كلّ فعل شاقّ فتستوي آحاده وجمله.

**وقد** أشار في هذا الفصل إلى أنّ الألم متى نزل بالمكلّف فيجب أن يكون لطفًا له، لأن تمييزه له أقوى وعلمه به أجلى، فمن البعيد أن يثبت لطفًا لغيره ولا يثبت لطفًا له وهو به أمسّ وأخصّ.

ولقائل أن يقول: لا مانع يمنع من أن يكون لطفًا لغيره ولا يكون لطفًا له، إذ لا شيء يوجب ذلك. وعلى هذا يصحّ أن تشترك نفسان في علم كلّ واحد منهما بما ينزل من الآلام بمن ليس بمكلّف، ثمّ يكون لطفًا لأحدهما دون الآخر مع أنّهما سيّان في العلم، وحتّى يجوز أن يُقدّر في علم أحدهما أنّه يكون أقوى ويثبت لطفًا لغيره. فيجب أن يكون ذلك ممّا لا يُقطع به وأن يكون المقطوع به من ذلك كونه صلاحًا لمكلّف ما أو لأزيد من مكلّف واحد إمّا في طاعة واحدة أو فيما زاد على ذلك.

وبيّن رحمه الله أنّ هذه الطريقة توجب امتناع الفصل بين أن يكون هذا الاعتبار في فعل واجب أو الانتهاء عن قبيح وبين أن يكون في فعل نافلة، وذلك لأنّ البغية تحصل وإن صار لطفًا في فعل النافلة كما تحصل في فعل الواجب. ألا ترى أنّهما قد استويا في دخولهما تحت التكليف وفي أنّ الله تعالى قد أرادهما من المكلّف وبعث الرسل داعين إليهما؟ وعلى هذا الوجه أوجب شيوخنا اللطف على الله تعالى في النوافل كما قالوا مثله في الواجبات، وحكموا بوجوب تعبّدهم إيّاه[١] بالنوافل لأنّها تجري من حيث تدعو وتصرف مجرى الواجبات فتكون بمنزلة إزاحة العلّة. وفرقوا في باب الأمر بالمعروف بين أن يكون ذلك المعروف واجبًا في وجوب أمر[٢] وبين أن يكون نافلة في أنّه لا يجب أمرنا الغير بذلك. وفصلوا بين أحدنا وبين القديم تعالى في هذا الباب لمّا كان أمره تعالى جاريًا مجرى إزاحة العلل وتعريفنا أحوال الأفعال التي يتعلّق صلاحنا بها.

(١) في النص: إيّاهم.
(٢) ي: امرنا به.

**واعلم** أنّ المعتبَر إذا كان صلاحه إنّما يثبت بأن تُعلم الآلام التي تكون لطفًا على التفصيل، فواجب أن يعلّمه الله تعالى ذلك. وإن كان يكفي في ثبوت الصلاح له علم الجملة فلا وجه لمعرفته بمقاديرها على التفصيل، فلا يجب أن يُظنّ أنّ المكلّف متى جهل التفصيل في ذلك لم تثبت طريقة اللطف والاعتبار.

**ثمّ** بيّن أنّ الألم إذا لم يكن بدّ من ثبوت الاعتبار فيه، فيجب أن لا يخلو وجوده من أن يُقرن به علم بعض المكلّفين ليثبت له الاعتبار، سواء علمناه نحن أو لم نعلمه، لأنّ ما أوجب ثبوت الاعتبار لم يعيّن مكلّفًا من مكلّف. وعلى ذلك رتّب رحمه الله فيما ينزل بنا وبغيرنا من الأطفال والبهائم أن يكون لطفًا لبعض الجنّ أو لبعض الملائكة. وإنما أخرج عن هذه الجملة ما استبعده من كون الألم النازل بالمكلّف منّا لطفًا لغيرنا ولا يكون لطفًا لنا، وقد بيّنّاه.

## باب في بيان الوجوه التي يُستحقّ بها العوض على الله تعالى

**إعلم** أنّ هذا الباب مبنيّ على بيان الأسباب التي تساوي الآلام في باب استحقاق العوض بها، وذلك لأنّ ها هنا أمورًا تجري مجرى الآلام، نحو الغموم والمصائب وما يؤدّي إلى قطع المنافع وغير ذلك ممّا سيجيء تفصيله. وفي كلّ ذلك لا بدّ من ثبوت العوض ومن ثبوت الاعتبار، لأنّ الطريقة في الآلام وفي هذه الوجوه الأخرى سواء في أن لا بدّ من عوض واعتبار.

فأوّل ذلك هو ما يلحق المرء من الغموم بأنواع المصائب وما أشبهها، لأنّها في لحوق المشقّة تجري مجرى الألم، فلا بدّ من عوض له على الله تعالى إذا كان سببه من جهته جلّ وعزّ. ولسنا نقول إنّ عوض المصائب هو لأجل المصيبة النازلة بالميّت وبالمريض الذي يمسّه أمره، لأنّ ذلك ينفرد بعوض يثبت لمن[1] نزل به، وإنّما الذي يثبت له من العوض هو على ما يلحقه من الغمّ. وهذا الغمّ إن كان علمًا ضروريًا فهو من قبله تعالى فالعوض مستحقّ به. وإن لم يكن علمًا ضروريًّا فلا يخلو إمّا أن يكون علمًا مكتسبًا أو يكون اعتقادًا أو ظنًّا، وفي كلّ ذلك يكون من قبل العبد، فاستحقاقه للعوض لا يكون على فعل نفسه وإنّما يكون على السبب الذي فعله الله تعالى ممّا يُستدلّ به على حصول المضرّة أو يغلب على الظنّ بحصول الأمارة. فيصير تعالى من حيث فعل هذا السبب كأنّ الغمّ نفسه هو من قبله. ألا ترى أنّه لولا ما فعله تعالى من السبب لكان هذا العاقل لا يختار هذا الغمّ؟ ولأجل ذلك لو ابتدأ العاقل ففعل هذا الغمّ لم يثبت له عوض، ولو قُدّر أنّ سبب هذا الغمّ هو من قِبَل غير الله لكان العوض يثبت عليه. وقد تقرّر أنّ فاعل السبب

(١) ي: بمن.

في مثل هذه المواضع يثبت العوض عليه وإن كان الضرر من فعل غيره، كما نقوله في الطارح غيره في التنّور أو واضعه تحت البرد إلى ما أشبه ذلك، على ما سيجيء من بعد.

فإن قيل: أفكلّ قدر يفعله المرء من الغمّ يثبت له العوض على الله تعالى بأن تكون الأمارة من جهته جلّ وعزّ؟

قيل له: بل لا بدّ من اعتبار العادات في هذا الباب. فلو زاد المرء في غمّه على ما جرت العادة به عند فقد ولد أو حميم وصديق، لم يكن له على هذه الزيادة عوض. وكذلك لو اغتمّ بموت الأجنبيّ الذي لا مسّه[1] أمره على الحدّ الذي يغتمّ بموت مَن ذكرنا حاله، لم يثبت له العوض الزائد. وعلى هذه الطريقة يكون عوضه بفقد الواحد المشفق أو الولد البارّ أعظم من عوضه بفقد مَن ليس هذا حاله من أب أو ابن، فيجب أن يكون لمجرى العادة في ذلك تأثير. وعلى هذه الطريقة قلنا إن القدر الذي يُستحقّ بلسعة العقرب والزنبور من العوض عليهما هو قدر ما توجبه تلك الغرزة، فأمّا الزائد على ذلك إذا كان من فعل الله تعالى فالعوض عليه تعالى يثبت. فكذلك إذا زاد المرء في مقدار الغمّ على ما توجبه تلك المصيبة، فلا عوض له عليه تعالى، كما لا يُستحقّ على اللاسع ما يزيد على مقدار اللسعة. وعلى نحو ذلك لا يستحقّ المرور بما يظنّه من وصول المضارّ إليه أو فوات المنافع عنه الأعواض، لأنّه يفعل تلك الظنون لا عن أمارة صحيحة فيكون في حكم المبتدأ. فكلّ ذلك يبيّن صحّة ما قلناه[2] من اعتبار الأسباب في ذلك. وعلى هذا الوجه قال شيوخنا: إنّ الله تعالى إذا بنى قلب بعض الحيران على حدّ يسرع إليه الخوف والفزع، فإنّ له عوضًا على ذلك إلاّ أن يزيد على القدر المعتاد في مثله، ولا يثبت مثل هذه الطريقة في قلوب الشجعان. ونحو ذلك ما قال الشيوخ في اختلاف الناس في البخل والجود. فإذا كان في المكلّفين مَن قد فعل الله تعالى به من ضيق الصدر ما تشقّ عليه العطيّة، فحاله بخلاف حال مَن قد سهل عليه ذلك لسعة الصدر، وتختلف حالهما أيضًا في الثواب لأنّ المشقّة فيما يفعله أحدهما أعظم من المشقّة فيما يفعله الآخر.

(١) ص: يمسّه.
(٢) ي: قلنا.

فإن قيل: أتقولون إنّ الله تعالى إذا فعل أسباب هذا الغمّ التزم العوض إذا علم العبد ذلك، أو يلتزمه وإن لم يشعر به العبد؟

قيل له: أمّا ما كان من باب المصائب التي تكون سبب استحقاق العبد للعوض عليه تعالى ما يلحقه من الغمّ، وهو إذا لم يعلم حدوث تلك المصيبة فلا غمّ له، فيجب أن لا يكون عليه تعالى عوض. وتكون منزلته منزلة المغتاب لغيره، لأنّه إذا لم تبلغه تلك الغيبة فالسبب الموجب للاعتذار غير حاصل فلا يلزمه ذلك، ويفارق إذا بلغه واغتمّ به، لأنّ الاعتذار إلى الغير هو لثبوت الإساءة، والإساءة لا تكون إلاّ مع ضرر قد لحق المُساء إليه، ومتى لم يعلم ولم يغتمّ به فلا ضرر. فكذلك يجب في باب العوض. وأمّا إذا لم يكن ما يفعله تعالى من هذا الباب ولكنّه يكون بإتلاف شيء عليه وهو لا يشعر به، فكلام شيوخنا فيه مختلف. والذي اختاره في الكتاب: أنّ العبد إذا كان بحيث لا يشعر به في الوقت ولا كان المعلوم أنّه سيشعر به، فيجب أن لا يكون عليه تعالى في ذلك عوض، ويجب أن يكون العوض على ما يشعر به إمّا في الوقت أو يُعلم من حاله ذلك في المستقبل. وهذا الوجه هو ظاهر ما حُكي عن أبي هاشم. وقد اختار قاضي القضاة في غير هذا الكتاب الفرق بين ما يكون مضرّة في نفسه وبين ما ليس هذا حاله، فذكر أنّه لا يراعى في ذلك علم العبد به لأنّ الشيء في نفسه هو ضرر فلا معتبر بعلم المضرور به. وعلى هذه الطريقة يثبت أحدنا ظالمًا لغيره إذا أخذ من ماله ما لا يشعر به كما يكون ظالمًا إذا شعر به، وأبينَ من ذلك ما يقع من ظلم الصبيّ إذا أُخذ ماله وهو لنقصان عقله لا يتبيّن هذا الضرر. فلو كان بالعلم في مثل هذه المواضع اعتبار، لما ثبت أحدنا ظالمًا لمن وصفنا حاله، فيجب أن يكون المعتبر بكون ذلك الشيء ضررًا في نفسه، علمه صاحبه أو لم يعلم. وإلى هذا الوجه أشار في تدريس هذا الكتاب وهو أقرب، والله أعلم.

**ومن** جملة الأسباب التي عدّها رحمه الله فيما يثبت عليه تعالى من الأعواض هو إذا أحوج العبد بخلق الشهوة فيه إلى ما قد فقده، مثل ما يلحقه بالجوع والعطش وغير ذلك. وتحقيق هذا الفصل هو أنّ العوض لا يثبت عليه تعالى لمجرّد خلق الشهوة في العبد إلاّ إذا قارن ذلك مضرّة بعدم ما يشتهيه. وإلاّ فلو وجب العوض لمجرّد النفع، ومعلوم أن لا حصر

لما يجوز أن ينتفع به العبد، لكان يثبت عليه تعالى من العوض ما لا غاية له. فيجب أن يكون استحقاق العوض بفقد ما يشتهيه إذا استضرّ بفقده ولا بدّ من أن لا يقدر العبد على دفع هذا الضرر عن نفسه إلاّ بما قد فقده. فأمّا إن وجد طعامًا يسدّ به جوعه فلم يفعل، أو مُكّن ممّا يقوم مقام الطعام على وجه لا يلحقه ضرر به فلم يفعل، فلا عوض له. فتبيّن بذلك أنّ سبب هذا العوض هو ما يرجع إلى الضرر أيضًا لا إلى الشهوة فقط، وإلاّ لزم أن يثبت له العوض وإن نال ما يشتهيه، وهذا يوجب تجدّد الأعواض لأهل الجنّة وذلك فاسد. وعلى هذ الطريقة لو خُلقت له هذه الشهوة ومكّنه الله تعالى من نيل ما يشتهيه فحال الظالم بينه وبين تناوله، لكان العوض على هذا الظالم دونه تعالى، لأنّ فعله صار سببًا للضرر لا خلقه تعالى للشهوة فيه. فأمّا إذا كان هذا الجوع أو العطش قد حلاّ بمن يمسّه أمره فإنّ عوضه إن ثبت فإنّما يثبت على الغمّ الذي يلحقه، على نحو ما سبق ذكره في المصائب. فأمّا الجائع نفسه إذا كان سبيله ما بيّنّاه، فله عوض آخر منفصل عن هذا العوض فلا يجب أن يشتبه أحدهما بالآخر.

**وأحد** ما عدّه في هذا الباب هو استحقاق العوض على المشقّة التي تلحق العبد لسعيه في دفع ما ناله من الضرر إمّا عن نفسه أو عمّن يجري مجراه. ولا بدّ في هذا الفصل من ذكر تفصيل فيه فنقول: أمّا إذا كان ذلك من باب الواجبات عليه فله فيه ثواب يقابل المشقّة التي نزلت به، وإذا كان ممّا يُستحقّ به الثواب لم يُستحقّ به العوض، إذ الفعل الواحد لا يجوز أن يكون سببًا لهذين الاستحقاقين. وأمّا إن لم يكن واجبًا وكان في حكم الملجأ إلى دفعه عن نفسه أو عن غيره فالعوض على من ألجأه، فإن كان تعالى هو الملجىء له فعليه تعالى العوض، وإن كان سبب الإلجاء من فعل العباد فالعوض عليهم. وهذا الوجه هو الذي يختاره في غير هذا الكتاب من كلامه، وإليه أشار في الدرس وهو أبين ممّا ذكره في الكتاب لأنّه أجمل القول فيه، وأوهم أنّه وإن كان فيه ثواب فلا بدّ من عوض. ومتى كان غرضه استحقاق الأمرين بفعل واحد فذلك لا يصحّ، وإن كان غرضه أنّ الثواب يثبت على هذا الفعل الشاقّ والعوض يثبت على غمّ يفعله تعالى فيه أو يفعل سببه، فذلك لا يمتنع إن كان لهذا الغمّ ثبات.

**وقد ألحق بذلك** وجهًا آخر يقاربه وهو أن قال: إذا دُفع إلى التخلّص من حرّ أو برد يضرّانه فسعى لطلب كنّ أو ما شاكله، فعليه تعالى فيه عوض. وهذا الوجه له شبه بما بيّنّا فيه حكم للجوع والعطش، فكما جُعل العوض هناك على فقد ما يُحتاج إليه فليس يمتنع مثله ها هنا. ويُضرب أيضًا بشبه إلى الوجه الذي ذكرناه آخرًا. فيجب أن يكون الجواب عنه بحسب هذين الفصلين. يبيّن ذلك أنّه لا يخلو المدفوع إلى ما ذكرناه من الحرّ والبرد من ألم يلحقه بهما فعليه تعالى العوض لأجل الإيلام، أو يلحقه غمّ بفقد الكنّ الذي يأوي إليه فيجب أن يُعتبر سبب هذا الغمّ، أو أن تلحقه مشقّة بالسعي في طلب كنّ فيجب أن تُعتبر حاله في الوجوب وزوال الوجوب إلى طريقة الإلجاء. فعلى ذلك ترتّب هذا الفصل.

**وعطف** على ذلك بأنّ أحد ما يثبت به العوض على الله تعالى هو أن يلزم العبد طلب قوت لغيره من عيله ومن يجري مجراهم إمّا من جهة العقل وإمّا من جهة الشرع. فإذا سعى وفقد ما يطلبه ولحقه غمّ بفقده يثبت له عوض. وبيّن أنّ هذا العوض يثبت له إذا فقد ما جرت العادة بإحرازه من قوت غيره في المدّة التي جرت العادة أن يحرز الأقوات فيها. واعلم أنّ هذا الوجه يتشعّب، لأنّه إذا أُلزم السعي فلحقته مشقّة في ذلك فله الثواب على ما ناله من المشقّة، وإنّما يتحقّق العوض لِما يلحقه من الغمّ بفقد ما يطلبه إذا كان ممّن يلحقه بذلك غمّ وأحوال الناس مختلفة في لحوق الغمّ بمثل ذلك. وتختلف أيضًا أحوالهم في مقادير المدّة، فربّما كان فيهم من يغتمّ بفقده قوت يومه أو ما يقارب يومه ولا يغتمّ لفقد قوت سنته. وفيهم من هو بخلاف ذلك حتّى يغتمّ إذا لم يحرز قوت السنة ولا فكر له فيما وراءها. فربّما كان فيهم من لا يقف عند ذلك ولكنّه يغتمّ لفقد ما يحتاج إليه لعمر طويل. فلهذا أشار إلى أنّ العوض إنّما يثبت إذا فقده وفقد إحرازه في العادة المألوفة، ثمّ يكون العوض عليه تعالى من حيث أحوجه إلى ذلك ومن حيث ينزل به لهذا السبب غمّ.

**ومن جملة** ما عدّه في هذا الباب أن يُخلق الحيّ منّا على ضرب من نقصان الآلات وغيرها ممّا جرت العادة به في غيره أن يُرزقه. فإذا لحقه غمّ بأن لم يُخلق سويًّا ورأى غيره

على ضرب من الكمال، فله في ذلك عوض. وربّما كان سبب العوض ما يفوته بفقد ما يفقده إذا كان محتاجًا إليه ومستضرًّا بعدمه. وإنّما شرطنا أن يكون ممّا يحتاج إليه وممّا يثبت لغيره من أبناء جنسه، لأنّه متى لم يكن كذلك لم يلحقه غمّ ولم يفته نفع، فلا يثبت لاستحقاق العوض سبب. ولهذا لا يثبت له عوض لفقد عين ثالثة أو فقد لسان ثانٍ أو جناح يتمكّن به من الطيران، لأنّ في كلّ ذلك لا يثبت الموصوف به على كمال حتّى إذا فقده لحقه نقص وغمّ بفقده. فأمّا ما يستحقّه من الثواب فهو بصبره على ذلك وتركه الجزع منه، فيحلّ من هذا الوجه محلّ الأمراض التي تنزل به.

**ومن جملة** ما ذكرناه أيضًا أن تكون حالة الواحد منّا مباينة لحال غيره ممّن يساويه فيما يتفضّل الله تعالى به عليه دونه من مال أو علمٍ أو قوّة أو ما أشبه ذلك ممّا يكون سببًا للتحاسد والتنافس، فإذا لحقه غمّ بأن لم يعطَ ما أُعطي غيره فله في ذلك عوض. وهذا الوجه مشبه لِما تقدّم وراجع في التحقيق إلى أنّ العوض يثبت لما يلحقه من غمّ، إلاّ أن يكون قصده بذكر هذه الوجوه تعديد أسباب الغموم. والشرط في استحقاق العوض بالسبب الأخير الذي ذكره أن يتعذّر على أحدنا الوصول إلى مثل ما وصل إليه غيره. فأمّا إذا تمكّن من ذلك وقعد عنه، فيجب أن لا يثبت له عوض، ويحلّ محلّ الواجد للطعام إذا لم يتناوله لأنّه يكون في حكم الجالب إلى نفسه هذا الضرر، فلا يثبت له على الله تعالى عوض.

**ثمّ** ذكر أنّ أحد هذه الأسباب هو أن يُدفع بطريقة الإلجاء إلى طلب ما يدفع عنه الحرّ والبرد وغيرهما، فيثبت له على ما يلحقه من المشقّة عوض. والحال في ذلك ظاهرة وقد تقدّم نظيره، لأنّه إن نُفي الوجوب عليه فله ثواب على مشقّته وله عوض على أن أُحوج إلى ذلك، ومتى فقده كان أعظم لعوضه. وإن زالت طريقة الوجوب وحصل هناك إلجاء نُظر فيه: فإن كان سببه من جهة الله تعالى فعليه العوض. وإن قُدّر أنّ سببه من جهة غيره تعالى فعلى من ألجأه العوض، على ما نذكره من بعد. وسواء كان إلجاؤه بطريقة المنافع والمضارّ أو كان بطريقة المنع، فإذا عُرف أنّه فيما حاول أمرًا من الأمور يحتاج إليه منع فله العوض.

وبيّن أنّ حال الواجد للحرّ والبرد إذا كان نافر الطبع عنهما كحال العليل في أنّ عوضه يثبت على ما ناله من الغمّ إلاّ أن يتمكّن من دفع ذلك عن نفسه بوجه من وجوه الخلاص. فإذا لم يفعل لم يستحقّ عوضًا، وهو كمسألة الجائع وغيره على ما ذكرنا.

**وأحد** ما أورده أن يصير المرء ممنوعًا من التصّرف في ماله الذي قد رُزقه، ويدخل في ذلك الحجر الواقع على المريض أن يتصرّف إلاّ في مقدار من المال دون ما زاد عليه لحقّ الورثة. وربّما لحقه غمّ بهذا المنع فيكون له بذلك عوض، كما أنّه وجد ما يشتهيه ولكنّه يخشى المضرّة فله عوض بامتناعه من تناوله. وربّما يكون سبب العوض محبّة المريض أن يصل مالَه إلى غير مَن جعل الشرع له من قريب أو أجنبيّ، فإذا مُنع من ذلك ولحقه غمّ استحقّ على ذلك عوضًا. وقد يثبت هذا العوض لضروب الحجر، كما قال بعض العلماء في حجر السفه والتبذير، وربّما حُجر عليه للدَين، وفي كلّ ذلك هو ممنوع من التصّرف فيما يملكه إمّا في البعض أو في الكلّ فيلحقه بذلك غمّ. والسبب فيه أمر الله تعالى، فلا بدّ من أن يثبت له على ذلك عوض.

وإذا يتبع المرء الأسباب التي تجلب الغمّ إليه أمكنه أن يضيف إلى ما عدّه أسبابًا آخر، لكنّه إنّما قُصد التنبيه على الطريقة، ومحصول جميع ما يثبت العوض على الله تعالى فيه لا يُعدّ. والآلام والغموم سواء كانت من فعله تعالى بلا واسطة أو تكون هناك وسائط أو يكون الضرر من فعل غيره ولكنّه ينتقل إليه العوض بوجوه مخصوصة من نحو الإلجاء والإيجاب والإباحة إلى ما أشبه ذلك، على ما ذكره في باب مفرد من بعد.

**ثمّ** ختم الباب بالخبر المرويّ عن النبيّ صلّى الله عليه أنّه قال: «عجب للمؤمن إنّ أمره كلّه خير، إن إصابته سرّاء فشكر كان خيرًا، وإن إصابته ضرّاء فصبر كان خيرًا، وليس ذلك إلاّ للمؤمن»[(١)]. وقصد بذكر ذلك أنّ المكلّف يتردّد بين بؤس ونعيم، فإن كان في نعمة فشكر فله على هذا الشكر ثواب مضموم إلى هذه النعمة حتّى تكون هذه النعمة في حكم الجالب لخير آخر، وإن كان في ضرّ فصبر استحقّ الثواب الذي يوفي

(١) مسلم، الزهب ٦٤٠.

قدره على قدر الصبر ويثبت له العوض في مقابلة ما ناله من الضرر حتّى تصير هذه المصيبة كأنّها منحة وموهبة[١] لكونها سببًا لهذَين النفعين.

ثمّ أكّد صلّى الله عليه ذلك بأنّ هذه الجملة من وجوه الخير لا تثبت إلاّ للمؤمن، لأنّه إذا لم يكن مؤمنًا وكان من أهل العقاب لم ينتفع بهذه الأبواب كانتفاع غيره. ألا ترى أنّه لو شكر نعمة الله تعالى وهو من أهل العقاب لمواقعة الكبائر لم يتقرّر له ثواب. وكذلك إن صبر وهو غير مجانب للكبائر لم يتقرّر له ثواب الصبر وصار محبطًا. وما يثبت له من العوض فالعقاب الذي يستحقّه يصير مانعًا من توفيره على وجهه، وإنّما يخفّ عنه بعض العقاب. فلأجل ما ذكرناه من أنّ وجوه الانتفاع بالسرّاء والضرّاء موقوفة على المؤمن، خصّه عليه السلام به. ويجري مجرى قول الله تعالى: «إِنَّما أَنْتَ مُنْذِرُ مَنْ يَخْشَاهَا»[٢] لمّا كان الخاشي هو الذي ينتفع بالإنذار، وكقوله تعالى: «هُدىً لِلْمُتَّقِينَ»[٣] لمّا كانوا هم الذين ينتفعون بالاهتداء.

(١) ص: وموهوبة.
(٢) سورة النازعات (٧٩)، ٤٥.
(٣) سورة البقرة (٢)، ٢

## باب في بيان حكم المضارّ إذا وقعت من العباد بأمره تعالى أو إباحته أو تمكينه[١] وما يتّصل بذلك

**إعلم** أنّ هذا الباب مبنيّ على حكم الضرر الذي يفعله العباد والعوض ينتقل فيه إلى الله تعالى من حيث أمر به أمر إيجاب أو أمر ندب أو ألجأ إلى ذلك أو أباحه إلى ما يجري هذا المجرى. فأمّا ما كان من باب الإيجاب، فكنحو ما أمر الله تعالى به من إقامة الحدّ على التائب، ومن نحو أمره بتأديب الأولاد وبضروب العلاجات التي يلحق المرء الألم بها، إلى ما أشبه ذلك. ونحو هذا هو الدماء الذي أوجبها في كفّارات الأجرام من قتل الصيد أو غيره، أو ما يجب على طريق النسك كدم القارن والمتمتّع. وتدخل في ذلك الأضاحي على مذهب من يوجبها، فإذا لم تجب بالأصل فبأن تكون منذورة. وقد يكون هذا الباب مندوبًا إليه، وقد يكون من باب المباح كذبح البهائهم إذا أُريدت للنفع في العاجل، وقد تبلغ الحال به حدّ الإلجاء إمّا في دفع الضرر أو في استجلاب النفع. ففي كلّ ذلك لا بدّ من عوض ليحسن. وكما لا بدّ من عوض فلا بدّ أيضًا من ضروب من الاعتبار، على ما تقدّم ذكره. وهذا العوض متى لم يكن الله تعالى متكفّلًا به بالمقدار الذي تقدّم بيانه، زالت فيه طريقة الوجوب وطريقة الحسن. فإذا كنّا نعلم أنّه لا يحسن منه تعالى أن يتولّى فعل الألم إلاّ على السبيل الذي ذكرناه، فكذلك كان لا يحسن منه أن يوجب ويأمر ويبيح ويلجىء إلاّ عند التزامه العوض الذي بيّنّاه، ولولا لقبح إيجابه تعالى وإباحته. يبيّن ذلك أنّ العوض لو استُحقّ على الواحد منّا لكان موازنًا لقدر الألم،

(١) ص: وإباحته وتمكينه.

ومعلوم أن بمثل ذلك لا يحسن الإيلام، فالحاجة إلى أن يقول إنّ هذا الألم قد وقع حسنًا قد أوجبت أن ينتقل العوض فيه إليه تعالى. والحال فيما يلجىء فيه أقوى ممّا يوجبه لأنّ فعل الملجأ يتنزّل منزلة فعل الملجىء. فإذا كنّا نوجب في الشاهد العوض على من ألجأ غيره بأن فعل بعض الأسباب، فكذلك يجب فيه تعالى إذا ألجأ.

فإن قيل: أفتقولون إنّ كلّ ما أوجبه الله تعالى من أنواع الضرر، فعليه العوض دون العباد؟

قيل له: كذلك يجب إذا انفرد، فأمّا إذا اقترن به غيره اختلفت الحال فيه. وبيان ذلك أنّه تعالى إذا أوجب على الحاكم تسليم مال إلى زيد بشهادة موصوفَين ولم يعلم المحكوم له أنّ ذلك المال ممّا لا يستحقّه أو كان صبيًّا أو مجنونًا، إلى ما يجري هذا المجرى، فالعوض في ذلك عليه تعالى لمكان الإيجاب. وليس كذلك إذا كان الآخذ عالمًا وبما يأخذ ظالمًا، لأنه يثبت عليه العوض وسبيله أن يردّ ذلك على صاحبه. وقد يوجب في الفصل الأوّل على الشهود أيضًا عوض لمّا كانوا سببًا لهذا الضرر، على ما سيجيء من بعد.

**فإن قيل:** فإذا لم يكن بدّ في هذه الآلام من ثبوت الاعتبار مضمونًا إلى العوض فينبغي أن تقولوا في كلّ ذلك بالوجوب. وقد قدّمتم في هذا الفصل ذكر الإباحة، وما كان مباحًا لا يكون واجبًا، وما فيه اعتبار فلا بدّ من أن يفعله تعالى أو يأمر عباده بفعله، وذاك يتنافى.

قيل له: إنّ ذبح البهيمة إذا كان مباحًا فقد يجوز أن يصير لطفًا لغير الذابح. وإنّما يتنافى أن يجب عليه ويُباح له بعينه، فأمّا أن يُباح له فعله ويحصل بذلك ضرب من الاعتبار لغيره فلا وجه يمنع منه، وكأنّ الله تعالى يعلم أنّ صلاح هذا المكلّف في ألم نازل بهذا الحيوان المخصوص ويكون فعله وفعل غيره سواء فيه. فإن وقع من ذلك الغير لم يلزمه تعالى فعله، لأنّ المصلحة قد حصلت به، وإن علم أنّ ذلك لا يقع وجب عليه تعالى أن يفعل ما يقوم مقامه لئلاّ يعرى هذا المكلّف ممّا له اعتبار فيه. وكان وجه الفرق بيننا وبين القديم تعالى أنّه إذا وجب عليه أن يمكّن، وجب عليه أن يلطف. وما كان من فعل العباد

فاللطف فيه لا يجري مجرى إزاحة العلّة كما يكون من فعله تعالى، إنما هو في حكم دفع الضرر. فما لا يستضرّ المكلّف بتركه لم يجب عليه فعله، فلا يلزم والحال هذه أن يفعل ما هو لطف لغيره. وليس يمتنع أن يكون مثل المباح من زيد واجبًا على غيره. فحصل من هذه الجملة أنّ كونه مباحًا لا يمنع من أن يثبت لغير من أُبيح له ضرب من الاعتبار. فإن قُدّر أنّ للذابح لطفًا، فيجب أن يتعلّق ذلك باستباحته هذا الذبح ليبقى له حظّ الوجوب. وأحد ما يبيّن أنّ العوض في ذبح البهائم يجب على الله تعالى، أنّه إذا لم يخلُ من عوض وكان أحدنا لا يقدر على توفير هذا العوض على هذا الحيوان بعد ذبحه، فينبغي أن لا يمكّن من ذلك ويجب أن يُقضى بقبحه لا محالة وأن لا يكون بين ما أُبيح له ذبحه وبين غيره فرق. فإذا أوجب أن يُقضى بحسن هذا الإيلام وثبوت الفرق بين ما أُبيح له وبين ما لم يُبح له، فليس إلاّ أن في أحدهما يكون العوض عليه وفي الثاني يكون العوض على الله تعالى. فأمّا إذا كان من باب ما له مدخل في التكليف بالإيجاب أو الندب، فينبغي أن يثبت للمكلّف فيه ثواب إذا أتى به على ما[١] أمر ويكون العوض للمؤلم دون غيره.

**ثمّ** سأل عن قول مَن يقول: إنّ بالتمكين يجب على الله تعالى العوض فيكون ذلك وجهًا زائدًا على الوجوه التي تقدّمت ممّا يقتضي انتقال العوض. وربّما أضافوا إلى ذلك أنّ هذه الآلام إذا وقعت ممّن لا يميّز ولا طريق يعلم به قبح هذا الفعل منه ليصير سببًا للامتناع، فيجب أن يلتزم القديم تعالى به عوضًا. فربّما قوّوا ذلك بأنّ هذا الممكَّن من إيلام غيره إذا جُعلت شهوته في ذلك خاصة ولم[٢] تُجعل شهوته فيما يُستباح، كما قد عرفناه في سباع الطير وسباع البهائم وغير ذلك، فيجب أن يُجعل ذلك سببًا لانتقال العوض إليه تعالى، إذ لولا ذلك لقبح منه جلّ وعزّ التخلية والتمكين والتشهية.

والأصل في ذلك أنّ التمكين من كلّ شيء موقوف على القدرة وما عداها تابع لها. فلو كان التمكين سببًا لانتقال العوض لكان العوض أبدًا ثبت على الله تعالى، لأنّه مُمكِّن على الحقيقة. ومعلوم أنّ هذا المخالف إنّما يوجب العوض عليه تعالى بتمكين بعض

(١) ي: ـ ما.
(٢) ي: ولما.

الحيوانات دون بعض. وهذا القول يؤدّي إلى أن لا يثبت عوض على أحد سواه جلّ وعزّ وذلك باطل. وعلى هذه الطريقة لا يلزم مَن مكّن غيره بآلة أو ما شاكلها من إتلاف نفس غيره أو ماله العوض الذي يقابل هذا الإيلام. ألا ترى أنّ ذلك لو وجب لانتقل أعواض المظلومين إلى الصياقلة ومن يجري مجراهم، لأنّهم الذين جعلوا تلك الآلات على الحدّ الذي يقع الإضرار بها. فثبت أنّ التمكين لا يكون سببًا لالتزام العوض.

ويبيّن صحّة ما قلناه أنّ التمكين من الضرر هو التمكين من النفع بعينه من دون اختصاص له بأحدهما دون الآخر. فكان يجب في كلّ عوض يثبت في الشاهد أن يكون عليه تعالى، وكان يجب أن لا يختصّ هو جلّ وعزّ بأن يلزمه هذا العوض أولى من غيره من الممكّنين بالآلات وغيرها فيكون مشتركًا، وذلك باطل.

**وأحد** ما يبطل به قول من يوجب العوض عليه تعالى في هذه الأبواب هو أنّ سبيل ما يلزمه[١] جلّ وعزّ من العوض هو السبيل الذي تقدّم ذكره في باب المقدار. ومتى حصل بإزاء هذا الألم ما ذكرناه من العوض صار الألم حسنًا وقبح منّا منع الظالم غيره من ظلمه، لأنّا نصير في حكم من فوّت عليه نفعًا عظيمًا. فإذا حسن في العقول بل وجب في الشرع منع الظالم، فيجب أن يكون العوض مقابلًا ولن يكون كذلك إلاّ وذلك الألم قبيح، ويكون العوض على فاعل الضرر.

ولا يمكن أن يقال: إنّ الذي يثبت عليه جلّ وعزّ من هذا الباب هو ما يقابل الضرر، لأنّه لو جاز ذلك فيما قالوه لجاز فيما أباحه من ذبح البهائهم وغيرها. فإذا كنّا نعلم أنّ الذي يثبت عليه تعالى من العوض لا يختلف في الأبواب المتقدّمة، فهكذا يجب في هذا الوجه أيضًا. وذلك يردّ هذا الضرر إلى أنّه حسن، ومتى حسن قبح المنع منه وقبحت كراهته.

**فإن قيل**: ما أنكرتم أنّ جواز المنع منه لا يدلّ على أنّه ليس بحسن، لأنّه من الجائز أن يكون الشيء حسنًا ويجوز المنع منه، على ما تعرفون من حال العقاب لأنّه عدل حسن

(١) ي: يلتزمه.

ومع ذلك يجوز من المعاقَب أن يمنع المعاقِب لو أمكنه ذلك. وعلى هذا قيل إنّ المحدود يجوز له الهرب من إقامة الحدّ عليه وإن كان مستحقًّا.

قيل له: إنّ الذي ذكرناه بمعزل عمّا أوردته علينا، وذلك أنّا قلنا: يجب أن يقبح منّا منع البهيمة من الإضرار بالغير إن كان الله تعالى قد تكفّل بالعوض الذي وصفناه، لأنّا عند ذلك نصير مفوّتين عليه هذا النفع. وليس كذلك ما أوردته، فإنّ المعاقَب لا نفع له في العقاب بل هو ضرر محض، فيصير في حكم الملجأ إلى دفعه إذا أمكنه ذلك. ولهذا لا يحسن منه أن يدفع المعاقِب إذا رام عقاب غيره، وإنّما يحسن ذلك منه إذا أراد إنزال العقوبة به، لأنّ الإلجاء يثبت في إحدى الحالين دون الأخرى. ومحال أن يصير أحدنا ملجأ إلى دفع البهيمة عن افتراس غيره، فلو ثبت له النفع الذي قالوه لما جاز منعه منه.

فإن قيل: فإنّا نريكم فعلًا حسنًا يتضمّن النفع ومع ذلك فقد جاز المنع منه، وهو ما ثبت من وجوب منع الصبيّ من شرب الخمر وأنواع الملاهي، ومعلوم أنّ ذلك حسن منه لأن له فيه نفعًا، وليس هو من أهل التكليف فيُدّعى ثبوت مفسدة فيه فليس إلاّ أنه حسن، وقد جاز المنع منه.

قيل له: إنّ طريق ذلك هو الشرع لصلاح يعلّمه الله تعالى للمانع ولولاه لما حسن، فهو كما نأخذ الصبيّ بالصلاة وغيرها لصلاح يثبت لنا، ويكون له على ذلك عوض. وليس كذلك ما ألزمناهم لأنّ العقل يقتضي حسن منع السبع من افتراس الغير ووجوبه في بعض الأحوال. ولا يمكن أن يُدّعى في مثل ذلك لطف، لأنّ ما طريقه الألطاف إنما يثبت في الأفعال شرعًا ما خلا العلم بالله تعالى وبما يُستحقّ من جهته من ثواب وعقاب. فكان يجب، إن كان ذلك لطفًا، أن يقف العلم به على العلم بالسمع، وقد عُلم أنّ المقرّ به والجاحد على سواء في العلم بما ذكرناه. فليس إلاّ أنّه يُقضى بقبحه، ولن يكون كذلك إلاّ والعوض على فاعل الضرر دون القديم تعالى. هذا كلّه إذا قلنا إنّ هذا الفعل الواقع من الصبيّ وممّن لا عقل له يحسن. فأمّا إذا قيل بقبحه لثبوت مفسدة فيه للمكلّف[1] فقد بطل ما رامه السائل. ولا يمكن أن يقال: فكان ينبغي استحقاقه للذمّ لو كان هذا الفعل

(١) : للمكلّف فيه.

قبيحًا، لأنّ استحقاق الذمّ يقف على العلم يقبح ذلك أو التمكّن منه، وذلك يتضمّن كمال العقل. فلا يجب إذا سقط الذمّ أن يخرج الفعل عن كونه قبيحًا.

**ومما** يبيّن صحّة الجملة التي تقدّمت في أنّ العوض على فاعل الضرر يثبت، أنّه قد تقرّر فيمن لا عقل له إذا أتلف شيئًا من مال غيره أنّه يلزمه مثله أو قيمته، ولو أنّه أخذ شيئًا من مال غيره وكان باقيًا بعينه وأمكن ارتجاعه لكان هو الواجب، فإذا ما تعذّر ذلك أقيم المثل أو القيمة ذلك المقام. ومعلوم أنّ هذه حال البهيمة لأنّها لو تناولت شيئًا من مال الغير وهو باقٍ بعينه لارتجع منه. وكذلك لو تناول حيوانًا بمخاليبه وأمكن انتزاعه منها لكان هو الواجب. فيجب إذا تعذّر هذا الباب أن يثبت فيه ما يقابله، فإذا لم يكن يُتصوّر أنّ لها مالًا يمكن أخذ ذلك منه، فليس إلاّ أن يثبت له عند الله تعالى عوض إمّا عليه وإمّا على غيره فيلزم القديم تعالى نقله إلى المظلوم. وبهذا الفصل الأخير يبطل ما أكّد السائل به كلامه في أصل هذه المسئلة من قوله: هب أنّ العاقل يثبت عليه العوض لتمكّنه من الاحتراز من هذا القبيح، فما بال من ليس بعاقل حتّى توجبوا عليه العوض، لأنّا نقول إنّ فقد العقل إذا لم يمنع من لزوم الغرامات فكيف يمنع من لزوم الأعواض؟ ولولا صحّة هذه الطريقة لما لزم الساهي العوض للعلّة التي قالوها. فيجب إذا تقرّر هذه الجملة أن يبطل سؤال السائل من أن بالتمكين والتخلية وسلب العقل ينتقل العوض إليه تعالى. وكذلك القول فيما زاده السائل على هذه الجملة من قوله إنه تعالى ملتزم للعوض بأن شهّى إلى هذه البهيمة هذا الحيوان المخصوص، لأنّ الطريقة التي قدّمناها تبطل ذلك. ألا ترى أن خلق الشهوة لو أوجب انتقال العوض لوجب[1] انتقال العوض إليه تعالى في ظلم كلّ ظلمة، لأنّهم إذا اغتصبوا الأموال فلحاجة وشهوة.

**وجملة** ذلك أنّ الذي تقرّر في العقول أنّ العوض يجب ثباته على فاعل الضرر إلاّ أن يكون هناك ما ينقله عنه إلى غيره. وقد بيّنّا أنّ هاهنا أسبابًا توجب نقل العوض، ولم تدلّ دلالة على أنّ ما أوردوه من الأسباب يشارك ما ذكرناه، فيجب أن يبقى ذلك على[2]

(١) ص: لأوجب.
(٢) ص: على ذلك.

الأصل. ولسنا نقول إنّ بنية هذا الحيوان أو قدرته أو آلته توجب هذا الإضرار، فكان يصحّ أن يُجعل ذلك سببًا في انتقال العوض عنه إلى الله تعالى، بل مع هذه الأحوال يجوز أن لا يفترس. فأمّا الوجه في أن جعل الله شهوة هذا الحيوان في تناول اللحوم وما أشبهها، فقد يجوز أن يكون ذلك لصلاح يتعلّق بنا ممّا يرجع إلى وجوب المنع علينا، ويكون لهذه البهيمة عوض عند الله جلّ وعزّ إذا صارت ممنوعة ممّا تشتهيه.

فإن قيل: إذا لم تكن هذه البهيمة ذات عقل وتمييز، فكيف يصحّ قولكم إنّه يلزمها العوض وهذا اللفظ ينبىء عن وجوب ذلك عليها؟

قيل له: ليس الغرض بذكر هذه اللفظة وما يقوم مقامها ما ظننته من لزوم التكليف، وإنّما الغرض أنّ القديم جلّ وعزّ لا بدّ من أن ينقل من أعواض هذه البهيمة إلى من ظلمته فالواجب في الحقيقة[1] إليه تعالى يرجع دونها. ويكون ذلك بمنزلة أن يقال بلزوم العوض في مال اليتيم، لأنّ الذي يلزمه في الحقيقة إنّما هو وليّه دون نفس الصبيّ. ولا يمكن أن يقال: هلاّ اعتُبر العوض بالعقاب والذمّ، فإذا لم يثبتا على هذه البهيمة فكذلك العوض، لأنّ العقاب والذمّ طريقهما غير طريق العوض. ألا ترى إلى استحقاق العوض على الصبيّ والساهي، والعقاب والذمّ زائل عنهما؟ وكيف يشبه أحدهما الآخر، والعوض يثبت في الفعل الحسن والقبيح، والعقاب لا يثبت إلاّ في القبيح على شروط مخصوصة نذكرها في موضعه. ولهذه الجملة صحّ فيمن لا عقل له استحقاق العوض على غيره فلا يمتنع أيضًا أن يُستحقّ العوض عليه، ويكون على كلّ وجه تفارق حال العوض حال الأمور التي يشرط استحقاقها بكمال العقل.

**فإن قيل**: فهاهنا مسئلة لا مخلص لها إلا مع القول بأنّ التمكين يقتضي نقل العوض إلى الله تعالى، وذلك أنّا نعلم[2] في سلاطين الجور مَن يقع منه من أنواع الظلم ما لا يفي عرضه به، لأنّ أحدهم يستمرّ طول عمره على اغتصاب الأموال وانتهاك الحرم وقتل النفوس إلى ما يجري هذا المجرى، فمن أين يثبت العوض الذي يوازي ما فعله؟

(١) ي: التحقيق.
(٢) ص: نعلم أنّ.

قيل له: إنّ الذي أوردته هو رجوع إلى أمر محتمل فلا يجوز الاعتراض به على ما يثبت بالدليل. فإن أمكننا بيان الوجه فيما يقابل ظلمه بيّنّاه وإلاّ توقّفنا في ذلك، ولم يُعترض به ما دلّ الدليل عليه كما لا يُعترض بالآيات المتشابهة على ما دلّ العقل عليه. وعلى أنّ غاية ما في ذلك أن يقال إنّ مَن هذا سبيله لا يثبت عليه العوض لأنّه لا عوض له. أرأيتم إن كان لبعض الظلمة من العوض ما يقابل ظلمه، أليس يجب أن يثبت العوض عليه دون القديم تعالى، وأن لا يصير التمكين سببًا لانتقال العوض؟ فهلاّ دلّنا ذلك على أنّ كلّ مَن يمكّنه الله من ظلم الغير فلا بدّ من أن يكون المعلوم من حاله أنّه لا يخرج من الدنيا إلاّ وله من العوض ما تتأتّى طريقة الانتصاف؟ هذا إذا لم يمكنّا أن نقف على تفصيل القول في ذلك. فكيف وقد يمكن أن يقال: إنّ الذي أورده السائل إنّما يُستشنع مذهبنا فيه إذا قيل إنّ كلّ ضرر أمر الظالم به فسبيله في توجه العوض عليه سبيل ما يتولاه بنفسه، فأمّا إذا لم يثبت عليه من العوض إلا فيما باشره، وما أمره به فالعوض على المأمور إلاّ أن تبلغ الحال به حدّ الإلجاء. ومتى فُصّل هذا التفصيل خفّ موقع المسئلة، ولم يمتنع أن يكون له من العوض ما يقابل ظلمه هذا. والوقوف على تفاصيل ما يلحق الناس من ضروب الآلام والغموم وغير ذلك، ممّا لا يمكن، فهو إحالة على أمر مجهول.

وبعد: فإنّا لو لم نتكلّف هذه الجملة من الجواب لكان لنا أن نقول: إنّا قد بيّنّا من قبل أنّ الأعواض المستحقّة على الله تعالى من شأنها أن تبلغ مبلغًا عظيمًا، فلا يبعد أن يكون ما يلحق أحد هؤلاء الملوك من مرض سنة أو شهر أو يوم يثبت فيه من العوض على الله تعالى ما يوازي هذا الظلامات. يبيّن ذلك أنّ المستحقّ عليهم يجب أن يقابل قدر الضرر دون ما زاد عليه، فيكون ما يستحقّه عليه تعالى بالأمراض والمصائب يقابل ما يلزمه لغيره.

وهذه الجملة تغني عن قول مَن يقول: إنّ مَن كان له عوض نُقل من عوضه إلى المظلوم ومَن كان بلا عوض تفضّل الله تعالى على المظلوم بمثل ما كان يلزم الظالم. فيجعل هذا القائل تخليته تعالى سببًا لالتزامه العوض إذا كانت الحال ما ذكرناه ـ على ما

حُكي عن بعض الشيوخ ـ والصحيح هو الأوّل وإن كان قد ذكر ذلك في جملة الجواب عن هذا السؤال.

**وختم** الباب بثبوت العوض عليه تعالى فيما يقع من جوارح الطير عند الإرسال في الصيد إذا وقع ذلك على ما أباحه جلّ وعزّ. فإن لم يكن على هذا الحدّ، فربّما كان على نفس الجارح وربّما كان على المرسل المشلي. وهذه الجملة داخلة فيما صدّر الباب بها من المسائل.

## باب فيما يفعله تعالى من الآلام والعوض على غيره

**لمّا** بيّن الكلام فيما يفعله أحدنا من الآلام والعوض على الله تعالى، أتبعه بما هو على النقيض منه. وليس يتأتّى في سبب النقل هاهنا للعوض مثل الوجه الذي تأتّى في الباب الأوّل، لأنّا ذكرنا هناك في أسباب النقل الأمر والإيجاب والأباحة والإلجاء وهذه أمور لا تتأتّى فيه تعالى، فوجب أن نطلب غيرها.

**وجملة** ما بنى[1] هذا الباب عليه هو أن يفعل أحدنا بغيره تعريضًا يصير سببًا لوقوع ضرر من قِبَل الله تعالى عند ذلك بمجرى العادة، وإن كان ربّما يكون فعله تعالى حراسة لإعلام النبوة، وهذا أيضًا قريب من الأوّل لأنّه إذا وجب فعله للعادة الجارية فلو لم يفعله لأدّى إلى انتقاص العادة، وذلك لا يكون إلاّ في زمان الأنبياء. فإذا لم يكن هناك نبي فأظهر الله تعالى ما هو نقض العادة، فقد أبطل دلالة النبوّة والله تعالى عن ذلك. فعلى هذه الجملة بيّن رحمه الله أنّ من وضع طفلًا أو غيره تحت البرد أو عرّضه لبرد شديد أو طرحه في النار، أن في جميع ذلك يثبت العوض على هذا المعرِّض، لأنّه قد وجب عند تعريضه حصول هذا الألم أو هذه الإماتة لا محالة على وجه لو لم يفعله تعالى والحال هذه لم يجز، فيصير هذا الألم كأنّه ليس من قبله جلّ وعزّ بل هو من قِبَل العبد. فإذا علم هذا الواضع أو الطارح ما ذكرنا من العادة فيجب أن يكون عوض ما حصل من الضرر عليه. واستشهد لذلك بأنّ الحاكم إذا حكم بشهادة شاهدَين زورًا بمال أو نفس، فالعوض عليهما من حيث صارت شهادتهما هي السبب في هذا الحكم، وكذلك في الحدّ الذي يُقام عند شهادتهم زورًا. وقد قال الفقهاء بما زاد على ذلك، وهو في حافر البئر وواضع

(١) ي: بنا.

الحجر على وجه يكون متعدّيًا به أنّ من يسقط في البئر أو يعثر بالحجارة لا عن عمد ولا على أن يكون غيره هو الطارح له، أنّ الدية على الحافر لمّا كان لولا حفره لم يقع ذلك. ولهذا اعتبروا بأقرب الأسباب حتّى نقلوا الدية عن الحافر إلى الطارح، لأنّ تعلّقه به أقوى. وتفارق هذه الجملة لو كان الخطأ من جهة الحاكم، لأنّ العوض عليه يثت دون الشهود. وربّما يجري في كلام الشيوخ أن في مثل هذه الأحوال التي ذكرناها ينتقل العوض إلى الله تعالى، إذا كان هو الموجب على الحاكم أن يحكم بشهادة هؤلاء الشهود وإن كان الأوّل أبين. وقد جرى كذلك في بعض كلام قاضي القضاة في أصل هذا الباب أنّه يثبت للمقتول بالبرد والنار وغيرهما عوض عليه تعالى أيضًا كما يثبت له على الطارح العوض، والأظهر في كلام الشيوخ، وكلامه أيضًا ما ذكره في الباب.

**وقد أضاف** إلى هذه الجملة ما يحصل من الآلام عند لسع العقرب والزنبور وغيرهما، فبيّن أنّ الذي يكون على اللاسع هو مقدار ما يوجبه فعله، وما زاد عليه فهو في حكم المبتدأ فالعوض فيه عليه تعالى. وكذلك يجب فيمن جرح غيره ثمّ سرت الجراحة إلى النفس أنّ عوض ما زاد على فعل الجارح هو عليه تعالى. وإنّما يثبت على الجارح مقدار ما يوازي ما فعله من الجرح، وليس يجب إذا كان الشرع قد أوجب الدية أو القصاص على هذا الجارح أن يكون حكم العوض أيضًا هذا الحكم، لأنّ ذلك طريقه طريق التعبّد الشرعيّ فهو إذًا تكليف مبتدأ. ولذلك قد تثبت الدية على العاقلة ولا صنيع لهم أصلًا، ولهذا[1] يُراعى في وجوب القصاص أن يكون سبب التلف تلك الجراحة حتّى لو ورد عليه مرض أو غير ذلك فوُجد التلف وتعذّر القطع على أنّ التلف كان من تلك الجراحة ليسقط القصاص.

**ثمّ** بيّن أنّه لا فصل في الجملة التي ذكرنا بين أن يحدث هذا الباب في زمان الأنبياء أو في غير زمانهم، لأنّ غاية ما يكون في زمن الأنبياء جواز نقض العادات في بعض الأشياء. فأمّا وجوب نقض العادات في كلّ شيء أو جواز ذلك فليس من الباب الذي لا بدّ منه. وإنّما أراد أن يبيّن أنّه غير ممتنع أن تجري أزمان الأنبياء في وجوب حصول هذه

(١) ص: ولهذا لا.

الآلام عند لسع الهوامّ مجرى سائر الأزمان، وأن تكون الحكمة تقتضي أن لا تنتقض العادة بذلك، كما أنّ من الجائز سقوط هذا العوض عندما ينقض تعالى العادة[١] بأن لا يهلك هذا الطفل أو يمنع اعتماد النار من النفوذ في بدن المطروح فيها. وإذا وقع كذلك فسبب هذا العوض لم يحصل ويكون[٢] ما فعله تعالى معجزة لذلك النبيّ. فعلى ذلك يجري القول في ثبوت العوض على أحدنا وإن كان الضرر من قبله تعالى.

(١) ص: بالعادة.
(٢) ص: فيكون.

## باب في بيان وجوب العوض على فاعل الضرر في الشاهد

**إعلم** أنّه أراد أن يستوفي كلّ ما تحتمله القسمة في هذه الأبواب، فبيّن فيما تقدّم وجوب العوض عليه تعالى فيما يفعله بنفسه من دون واسطة، وكذلك فيما يجب عليه إذا فعل ما هو السبب فيه، ثمّ أتبعه بالكلام في وجوب العوض عليه تعالى وإن كان الضرر من فعل غيره، ثمّ بيّن وجوب العوض على العبد وإن كان الضرر من فعل الله تعالى. وكان من تمام هذه الجملة أن يبيّن ما يلزم العبد من العوض إذا كان هو الفاعل للضرر. فذكره وأتبعه ببيان حكم العوض المستحقّ على أحدنا وإن كان الضرر من فعل غيره من المخلوقين ليفصل ذلك عمّا يكون العوض عليه وإن كان الضرر من فعله تعالى.

**فالذي** يثبت عوض الضرر عليه إذا كان من فعله هو أن يتعدّاه، فإنّ[1] ما يكون مقصورًا عليه لا يثبت فيه عوض على أحد، أللهمّ إلاّ أن يكون هناك سبب يجب به على الله تعالى العوض. فأمّا إذا تجرّد ولا عوض له فلا يكون ذلك إلاّ وهو قبيح، ولا يحسن إلاّ عند أحد الأسباب التي تقدّمت من الإباحة والإيجاب وغيرهما. فحصل من ذلك أنّ العوض الذي يُستحقّ عليه يجب أن يكون الضرر مفعولًا بغيره سواء كان مقصودًا إليه أو مسهوًّا عنه ـ على ما تقدّم ذكره ـ ويجب أن يكون قبيحًا ليثبت عوضه عليه. فإن كان حسنًا فلا وجه لحسنه إلاّ ما تقدّم ذكره من أمر وإيجاب وإباحة وإلجاء. وفي كلّ ذلك قد تكفّل القديم تعالى بالعوض، فيجب أن يتمحّض كونه ظلمًا وأن لا يكون هناك سبب يقتضي حسنه. فإذا حصل ذلك فعليه العوض الذي يقابل هذا الضرر حتّى يصير المظلوم عند توفّر ذلك عليه في حكم من لم يُظلم. وقد بيّنّا من قبل أنّ التمكين لا يصير سببًا

(١) ص: فأمّا.

لانتقال العوض إليه تعالى، وأنّه لو لم يكن لهذا الظالم عوض لقبح منه تعالى تمكينه وتخليته، وتمام هذه الجملة يعود في مواضع مفترقة.

فأمّا قول القائل: كيف يُوصف هذا الظالم بأنّه يلزمه العوض وهو لا يقدر على توفيره ووصفه باللّزوم يمنع من ذلك؟

فساقط، لأنّ الغرض في التحقيق بهذا الكلام إنّما هو وجوب هذا الحقّ فيما له من العوض عند الله تعالى، ويكون الذي يجب عليه ذلك في الحقيقة هو القديم جلّ وعزّ الذي يتولّى أمر عباده ويدبّرهم، فيلزمه أن يفعل بهذا المظلوم ما لولا ظلم الظالم لكان مفعولًا به دون مظلومه. فيجري هذا مجرى ما يقال من وجوب الغرامة ووجوب النفقة في مال اليتيم أو المجنون، ويكون الغرض أنّ الوليّ يلزمه ذلك. وقد بيّنّا هذا الكلام في الباب الذي تقدّم، فلا وجه لإعادته.

## باب في بيان ما يلزم العبد عليه العوض وإن لم يكن من فعله[١]

إعلم أنّ هذا الباب يقرب القول فيه من القول فيما تقدّم، حيث بيّنّا أنّه قد يجوز أن يكون الضرر من فعل العبد وينتقل العوض فيه إلى الله تعالى، لأنّ أحد تلك الوجوه أن يكون جلّ وعزّ ملجئًا إلى فعل الضرر، فإذا كان فعل الملجأ يتنزّل منزلة فعل الملجىء فيجب أن ينتقل العوض إليه. فعلى ذلك إذا ألجأ الواحد منّا غيره بالتخويف الشديد إلى الهرب فعدا على الشوك، انتقل العوض فيه إلى هذا المخوِّف المهدِّد. وكذلك قال شيوخنا في السبع إذا صار أحدنا عند مشاهدته ملجأ إلى الهرب فإذا أضرّ بنفسه أو بغيره، كان العوض على[٢] السبع فيه، وسواء فعل ذلك بنفسه أو بمن[٣] يدبّر أمره من ولده، فإنّ السبع لو أراده فعدا به الوالد[٤] حتّى لحقه هذا الضرر الذي ذكرناه لكان حكم العوض ما بيّنّاه.

ومتى قيل: إنّ إلجاءه إنّما يقع بالعلم الذي يفعله الله فيه، فهلاّ انتقل العوض إليه جلّ وعزّ؟

فالجواب: أنّ العلم يتبع المعلوم، فإذا علم الضرر فالإلجاء واقع لمكان الضرر. وقد يصير ملجأ إذا غلب في ظنّه، فحينئذٍ يكون الإلجاء لأجل الظنّ لا للمظنون لمّا كان قد

(١) يبدأ السفر العشرون.
(٢) ص: إلى.
(٣) ص: لمن.
(٤) ص: الولد.

يخطىء الظنّ ويصيب. فيجب إذا صار ملجأ بالظنّ أن لا يشتبه الحال في ثبوت العوض على الغير، وإذا كان إلجاؤه بالعلم فعلمه وإن[١] حصل من قبله تعالى فالذي ألجأه عند التحقيق إنّما هو ذلك الضرر المعلوم. وبعد، فعلمه بأنّ السبع يفترس ويضرّ هو مستصحب مستدام والذي يتجدّد إنّما هو طلوع السبع عليه وقصده له. وهذا الباب يُعتبر العوض فيه بأقرب الأسباب دون ما يتقدّم ويتراخى مسبّبه. وعلى هذه الطريقة أضاف رحمه الله إلى هذه الجملة ما يوجبه أحدنا على غيره من الآلام، ومثّل ذلك بالشهود إذا شهدوا زورًا بمال أو حدّ فتكون شهادتهم هي التي توجب على الحاكم الحكم، فيكون العوض عليهم إلاّ أن يكون الآخذ يعلم أنّ المأخوذ منه مظلوم فحينئذٍ يثبت العوض على الآخذ، وكذلك إن كان الخطأ من جهة الحاكم فعليه العوض على ما تقدّم.

**وأصل** هذا الباب أنّه إذا كان ثبوت هذا الضرر يقف على أسباب، اعتُبر أقرب الأسباب إلى وقوع هذا الضرر فـجُعل العوض على فاعله. وأكثر المسائل مبنيّ على ذلك. فإذا طرح سبعًا على غيره أو أرسل عليه كلبًا أو حيّة إلى ما أشبه ذلك، فيجب أن يُنظر: فإن كان قد حصل هناك طريقة في الحمل وما يشبه الإلجاء كان العوض على الطارح المرسل وإن زالت هذه الطريقة كان العوض على اللاسع والمفترس. وقد قال رحمه الله إذا كان الضرر يتبع السبب الأوّل فعلى فاعله العوض، وإن كان يتبع السبب الثاني فالعوض على فاعل السبب الثاني، وكان معنى هذا الكلام أن يفصل بين الضررين، فيجعل ما يكون تابعًا لنفس الطرح على الطارح وما كان تابعًا للدغ الحيّة فعليها. وذلك لا بدّ من أن يكون مشروطًا بما ذكرناه من ثبات طريقة الإغراء وخلافه.

وقد ذكر[٢] رحمه الله في مسئلة طرح السبع وإرسال الحيّة وغير ذلك أنّه إن كان السبب[٣] الأوّل قد اقتضى حسن الفعل الثاني كان العوض على الأوّل، وإن كان الثاني قبيحًا فالعوض على من فعل الثاني. وهذا إنّما يخرج على ما تقدّم ذكره في واضع الطفل

(١) ص: فعلمه إن.
(٢) ص: وذكر.
(٣) ص: سبب.

تحت البرد أو طارح غيره في النار، لأنّ هذا الألم الذي هو في حكم الموجَب عن فعل الطارح هو حسن، فعوضه على من فعل السبب القبيح وهو العبد. وإذا كان الألم الحاصل عند ما يفعله الطارح قبيحًا بأن يكون من باب افتراس السبع وغير ذلك، فالعوض على السبع دون الطارح. وفي هذا أيضًا لا بدّ من أن يُتصوّر أنّ الحال لم تبلغ حدّ الإلجاء والإغراء.

ومن هذا الباب إذا نصب سكينًا أو غيره من السلاح في طريق المارّة، فإن وقع عليه بعض الحيوانات فتلف كان العوض على الناصب متى كان متعدّيًا بما فعله، فإن لم يكن متعدّيًا فلا عوض عليه. ومتى ثبت التعدّي فلم يعثر به المرء نفسه[١] ولكن طرحه عليه غيره أو ألجأه إلى أن يعثر به فهو في حكم من عرّض غيره للتلف بالبرد والحرّ وغيرهما، فيُعتبر أقرب الأسباب فيما عنده يقع الألم والضرر دون ما يتقدّم. والحال في حفر البئر إذا تعدّى به كالحال فيما تقدّم في نصب السلاح على الطريق. وكلّ ذلك هو إذا لم يتعمّد[٢] العاثر ولا وجد سبيلًا إلى التفصّي منه، فأمّا إن لم يكن كذلك فهو المهلك لنفسه. فأمّا إذا شدّ خشبة أو غيرها على ظهر بهيمة فتلف بها مال للغير أو حياة الغير، نُظر في ذلك: فإن لم يكن منه تسييرها فلا عوض عليه لأنّه يجري مجرى الممكّن وقد ذكرنا أن بالتمكين لا ينتقل العوض، وإن كان منه تسييرها فعليه العوض فيما أتلفته، كما لو حمل مَن لا يعقل على قتل غيره من مجنون أو أعجميّ لأنّ العوض عليه دون القاتل. وقد أضاف إلى ذلك في وجوب العوض على شادّ الخشبة أنّه وإن لم يسيّرها ولكن قصد بالشدّ وقوع الضرر بتلك الخشبة إلاّ أنّه إذا لم يكن منه إلاّ مجرّد الشدّ، فالقصد لا تأثير له في لزوم العوض إذا لم يكن قد قارنه فعل آخر. ولو لم يقصد الإضرار به ولكن سيّرها فأضرّت بالغير عند سيرها، لثبت العوض على المسيّر ولم يُعتبر فيه القصد.

فأمّا الساعي بغيره إلى السلطان الظالم والدالّ له على ظلم الرعيّة، فالذي يثبت عليه من العوض إنّما هو على ما يلحق المسعيّ به من الغمّ. فأمّا عوض ما يأخذه الظالم من المال

(١) ص: بنفسه.
(٢) ص: يتعدَّ.

إمّا بنفسه أو بمن يأمره استخراج ذلك، فهو على الآخذ دون الساعي، لأنّ الساعي لم يحمله على ذلك ولم يلجئه إلى ذلك وإنّما دعاه إلى ظلمه. وقد قرّر الله تعالى في عقله قبح هذا الظلم فقابل علمُه بقبح ذلك دعاءَ هذا الساعي بل زاد عليه، فإذا فعله فهو مختار وعليه العوض. فأمّا إذا سقى غيره سمًّا نُظر: فإن لم يكن منه إلاّ مجرّد التمكين والتخلية فليس عليه عوض ذلك الضرر، وإن كان منه بعث على ذلك بالإلجاء أو بغيره فعلى الساقي العوض. وقد أثبت رحمه الله هذا العوض وإن لم يعرف الساقي حكم هذا السمّ في وقوع الضرر عنده ولم يعتمد إلى ذلك كما أثبت إذا علمه، لمّا كان العوض لا يفتقر إلى العلم. ولقائل أن يقول: إنّما لا يفتقر لزوم العوض إلى العلم والقصد متى كان نفس الفعل ضررًا، فأمّا إذا كان نفس ما فعله ليس بضرر ولكن يقع عند فعله ضرر من قبل الله تعالى فينبغي أن لا يثبت على الساقي هذا العوض. فأمّا لزوم العقاب فلا شبهة في أنّه يقف على العلم والقصد.

**ثمّ** بيّن في آخر هذا الباب أنّه لا وجه للتشنيع علينا إذا قلنا بوجوب العوض على مَن ليس بعاقل، لأنّ العوض في الحقيقة هو لزوم ذلك لمن يدبّر أمر العباد فهو الذي يوفيهم أعواضهم ويستوفيها عليهم. وسبيل هذا التشنيع هو سبيل مَن يشنّع مِن الفقهاء على مَن يوجب الزكاة في مال اليتيم بأن يقول: إنّ الوجوب يتضمّن التكليف فإذا لم يكن على الصبيّ تكليف فلا وجوب. فكما أنّه يقال له: إنّما يرجع الوجوب عند التحقيق إلى الوليّ ولكنّ الذي يلزمه إنّما هو الأخذ من مال الصبيّ، فكذلك الحال فيما يثبته من العوض على من لا عقل له، بل قد بيّنّا أنّ العاقل أيضًا إذا لم يكن متمكّنًا من الإيفاء والاستيفاء فالقديم جلّ وعزّ هو الذي يقوم بنقل العوض إلى المظلوم، وقد تكرّر ذكر ذلك في كلامه.

## باب في صفة الأعواض التي تلزم العبد ومفارقتها لما يلزمه تعالى

إعلم أنّ الذي أورده في هذا الباب ممّا قد مضى متفرّقًا في أثناء الأبواب المتقدّمة. وذلك أنّا قد بيّنّا أنّ الذي يلزم القديم جلّ وعزّ من الأعواض على ما يفعله أو على ما يأمر به ويبيحه أو يلجىء إليه يجب أن تكون له صفة مخصوصة، وهي أن لا تتفاوت أحوال العقلاء لو حضرت تلك المنافع في اختيارهم مثل هذه الآلام بل ما يزيد عليها أضعافًا لمثل هذه المنافع، حتّى يكون حكم المؤلَم عندما يتوفّر عليه هذا الألم حكم مَن يتمنّى أن لو كانت هذه الآلام أكثر فيكون عوضه عليها أعظم. وبيّنّا أنّه ما لم تكن الحال كذلك لم يحسن منه تعالى إجبار العاقل وغير العاقل على هذه الآلام. وممّا يؤكّد تزايد هذه الأعواض على الأعواض في الشاهد تأخّرها عن المعوَّض على بعض الوجوه المدّة المتراخية التي لا يُتصوّر أعظم منها، فإنّها تنزل بالحيّ في الدنيا ويتأخّر عوضه إلى الدار الآخرة. وبيّنّا أيضًا أنّا نحيل في بيان ذلك على الصفة دون ذكر العدد ومقادير الأجزاء، لأنّه لا سبيل لنا إلى ذلك فهذا حكم ما يتكفّل[١] الله تعالى به.

فأمّا الذي يستوفيه جلّ وعزّ على العبد إذا ظلم غيره، فليس إلاّ ما يقابل قدر المضرّة. ألا ترى أنّه يجب من جهة الحكمة أن ينتصف جلّ وعزّ للمظلوم من ظالمه؟ ومعلوم أن بما يكافئه يصير منتصفًا له ويصير المظلوم كأنّه لم يُظلم، وعلى هذه الطريقة تجري أحوال المعاملات في الدنيا في الغصوب[٢] وضمان المتلفات وما أشبه ذلك. فيجب أن يفارق العوض الذي يُستحقّ على العبد العوض المستحقّ على الله تعالى. ولا يجوز لقائل أن

(١) ص: تكفّل.
(٢) ص: المغصوب.

يقول: إذا كان تعالى هو الذي ينتصف فهلاّ وجبت فيه زيادة اعتبارًا له بما يفعله جلّ وعزّ من الأعواض، وذلك لأنّ انتصافه يكفي فيه هذا القدر والزيادة عليه لا معنى لها. وليس كونه جلّ وعزّ منتصفًا للمظلوم من الظالم في الآخرة إلاّ كأمره الأئمّة والحكّام بانتصاف المظلوم من الظالم. فإذا لم يقتضِ أمره زيادة على ما يقابل المضرّة، فكذلك إذا كان هو تعالى يتولّى هذا الانتصاف.

**وقد** بيّنّا العلّة التي لأجلها وجب في العوض المستحقّ على الله تعالى أن يزيد على ما يُستحقّ على العباد. وبيّن أنّ اعتبار المكافأة فيما يُستحقّ من الأعواض على الظلمة قد أوجب جواز أن تكون الأعواض التي يستحقّونها مقابلة لمقدار ظلمهم للعباد. وقد فصّلنا القول في تشنيع من يشنّع علينا بهذه المسئلة، فلا وجه لإعادته. ولسنا نفرق بين بعض ما يُستحقّ على العباد وبين بعض في المقدار الذي بيّنّاه، وذلك لأنّ كلّ ما يفعله العباد والعوض عليهم، فليس إلاّ أن تكون قد زالت عنهم طريقة الإباحة والوجوب والندب والإلجاء، وما هذا سبيله فهو قبيح لا محالة وظلم، فكفاه العوض الذي يقابله. وما ليس هذا سبيله فالعوض فيه عليه تعالى، وصفته ما تقدّم.

**ولمّا** بيّن صفة العوض المستحقّ على العباد والمستحقّ عليه تعالى في باب المقدار، بيّن الجواب عن سؤال من يسأل فيقول: إذا بيّنتم صفته فبيّنوا جنسه، وقد مضى القول في أنّ المبتغى فيما يصل إلى المؤلَم إنّما هو حصول نفع له فقط ولا معتبر بالأجناس، فسواء كان النفع الذي يناله من جنس ما كان يشتهيه في الدنيا أو من غير ذلك الجنس، فالحال لا تختلف، وذكرنا مخالفة الحال للعوض الحالَ في الثواب، فلا وجه لردّه.

## باب في بيان المنقول إلى المظلوم، هل يجوز أن يكون تفضّلًا ؟

إعلم أنّ قول القائل إنّ القديم تعالى من حيث مكّن الظالم من الظلم يلتزم العوض هو أقرب وأشبه مِن قول مَن يقول إنّه يتفضّل بذلك. ألا ترى أنّه إذا قيل بالتزامه جلّ وعزّ لهذا[١] العوض أمكن أن يقال بحسن هذه التخلية والتمكين، ومتى قيل إنّه جلّ وعزّ يتفضّل بما يقابل قدر الضرر وكان المعلوم أن للمتفضِّل أن لا يفعل ما هو متفضّل به، صار هذا التمكين قبيحًا من حيث يؤدّي إلى ضياع حقّ بعض الأحياء؟ فيجب أن يُقضى بوجوب هذا الحقّ، ومتى زال وجوبه على الله تعالى فلا بدّ من وجوبه على الظالم. فلأجل ذلك قال مشايخنا: ليس يجوز أن يمكّن الله تعالى أحدًا من ظلم غيره إلاّ وللظالم عوض في الحال أو يكون المعلوم أنّه لا يفارق الدنيا إلاّ بعد أن يثبت له عوض يقابل مقدار ظلمه، إذ المبتغى ليس وصول العوض إلى المظلوم في حال ظلم الظالم له. ألا ترى أنّ الدار الآخرة هي دار النقل في هذه الأعواض؟ فيجب أن لا يردها الظالم إلاّ عن عوض يقابل مقدار ظلمه. فإن لم يكن له عوض في الوقت ولا كان المعلوم أنّه سيستحقّه من بعد، وجب على القديم جلّ وعزّ أن يصرفه عن ظلم مَن يريد ظلمه بضرب من الصوارف والشواغل، وإلاّ أدّى إلى تضييع حقّ مَن له الحقّ، وذلك يقتضي أنّ تمكينه يقبح. وكان الوجه في وجوب هذا الصرف أحد أمرين: إمّا لئلاّ يكون جلّ وعزّ فاعلًا لأمر قبيح من هذا التمكين الذي وصفناه وإمّا لكيلا يؤدّي إلى تضييع حقّ صاحب الحقّ، وما لا يتمّ الواجب إلاّ به فهو في الوجوب جارٍ مجراه، فإذا وجب عليه جلّ وعزّ أن لا يضيّع حقّ العباد ولم يتمّ ذلك إلاّ بمنع هذا الظالم، وجب أن يمنعه منه. فإذا لم يمنع انكشف لنا أنّ له

(١) ص: هذا.

من العوض ما يقابل ظلمه. ولو جُعل هذا الفصل دفعًا لسؤال مَن يقول إنّ الظلمة يكثرون من الظلم بما لا تفي أعواضهم به لجاز، فكنّا نقول: لو لم تكن لهم هذه الأعواض لمنعهم الله عزّ وجلّ من الظلم.

فإن قيل: إذا صحّ في الشاهد أن يقضي زيد الدين الذي على عمرو وإذا قضاؤه عنه سقط بقضائه، فما أنكرتم أن يكون تفضّل الله تعالى على المظلوم بمثل ما يثبت له على ظالمه فسقط عنه العوض؟

قيل له: لو تأمّلت العلّة التي لأجلها أوجبنا عليه تعالى[١] أن لا يمكّن إلاّ وللمتمكّن عوض يتأتّى فيه الانتصاف لم تسأل عن هذه الزيادة. ألا ترى أنّا لم نمنع أن يكون التفضّل بشيء من الأشياء يسقط الوجوب عن بعض العباد؟ وإنّما منعنا أن يحسن من جهة الحكمة تمكين الظالم ولا عوض له، لمّا كان ذلك يؤدّي إلى تضييع حقّ المظلوم، فإذا كان تعالى يقدر على منع الظالم من ظلمه، وجب عليه ذلك لئلاّ يؤدّي إلى ما ذكرناه من ضياع الحقّ، لأنّه متى قيل إنّ الله تعالى يتفضّل به وكان له أن لا يتفضّل به لم يستقرّ للمظلوم حقّ. وصارت منزلة ذلك منزلة وليّ اليتيم إذا أمكنه أن يحول بين يتيم آخر وبين مال هذا اليتيم، فكما يجب ذلك عليه فيجب مثله في الله تعالى. وليس سبيل مَن يقضي دينًا لغيره تفضّلًا سبيل مسئلتنا، إذا لم يكن منه تمكين لصاحبه وتخلية له حتّى يتأتّى أن يقال إنّ قضاءه لهذا الدين يحسّن هذه التخلية، وإن كان لو ثبت ذلك لكان إنّما يحسن بأن يلتزم لا بأن يتفضّل، لأنّ له أن لا يتفضّل فيخلص ذلك التمكين قبيحًا.

ويبيّن صحّة ما ذكرناه أنّه ليس في الدين أمر يوجب أن يكون الذي يُقضى به مال مَن عليه الدين، كما ليس هناك أمر يوجب أن يكون مَن عليه الدين هو الذي يقضيه. فكما جاز أن يُستثبت غيره من خاصّ ماله، جاز أن يتطوّع الغير من مال نفسه بقضاء ذلك الدين، لأنّ في كلّي الحالين يحصل المقصود، وهو وصول هذا القدر من النفع إلى من له الحقّ. وأمّا العوض فقد بيّنّا أنّ فيه سببًا يوجب أن يكون منقولًا من عوض الظالم حتّى لا يصحّ خلافه، وأحوال الحقوق المستحقّة مختلفة فلا يجب أن تجري مجرى

(١) ص: ـ عليه تعالى.

واحدًا. وعلى هذه الطريقة صحّ أن يكون مَن له الدين يبرىء صاحبه وإذا أبرأه سقط عنه، والأعواض بخلاف ذلك.

**ثمّ** سأل عن المستحقّ للعوض إذا كان من أهل العقاب، وقد بيّنّا أنّه يجوز إيصاله إليه في الدنيا أو في الموقف قبل حالة العقاب، إن لم يكن في السمع ما يمنع من ذلك. والذي لا إشكال فيه أنّه متى لم يتوفّر عليه في الدنيا صار تخفيفًا من عقابه، وقد بيّنّا أنّه لا تلحقه بهذا النقصان راحة وأشبعنا القول فيه.

**وسأل** أيضًا عن كيفيّة استحقاق العوض إذا كان الظالم من أهل النار. وهذا يتّصل بما مضى ذكره من أنّ العوض والعقاب يصحّ اجتماعهما، فيجوز أن يُنقل عنه إلى المظلوم، ويجوز إذا استحقّهما أن يصير تخفيفًا من عقابه على ما مضى، لكنّ ذلك إنّما يكون متى لم يصر مستحَقًّا عليه، لأنّه إذا كان كذلك فقد صار كأنّه لا حقّ له. فأمّا المستحِقّ للعوض إذا كان من أهل الثواب فتوفيره عليه صحيح على ما مضى ذكره. وكما يجوز أن يستحقّ هو على غيره فقد يجوز أن يكون مستحَقًّا عليه.

ولا يكون لأحد أن يقول: متى لم يتوفّر ذلك عليه أدّى إلى نقصان حاله في الثواب، لأنّا لا نقول إنّه تعالى يفعل به ما هو حقّ للغير حتّى إذا وصل إلى غيره ولم يصل إليه ينغّص عليه ما هو فيه، ولكنّا نقول إنّ ما يُستحقّ عليه هو في حكم ما ليس له أصلًا. فتوفّر عليه الثواب وتوفّر أيضًا عليه العوض على طريقة من التفريق في الأوقات لا يتبيّن بفقدها نقصًا، على ما مضى ذكره. وإذا قيل: إنّه تعالى يتفضّل عليه بمثل ذلك حالًا فحالًا، فلا كلام. وإذا قيل: إنّه[١] يوفّر عليه العوض قبل أن ينتهي إلى حال الثواب، زالت هذه الشبهة لأنّه إذا وفّر عليه الثواب استمرّ به على طريقة واحدة، فلا يتأتّى أن يقال: إنّ نقصان حاله فيما يصل إليه من المنافع يؤدّي إلى ضرب من التنغيص. فقد صار يتأتّى في المثاب إذا كان له عوض من هذه الوجوه ما لا يتأتّى في غيره.

(١) ص: ذلك... إنّه.

# باب فيما يلزم من الأعواض في الآجال والأملاك وقطع المنافع

**إعلم** أنّ هذا الباب مبنيّ على أنّ فوات النفع يجري مجرى حلول الضرر. فإذا كنّا بيّنّا أنّ ما كان سببًا لنزول المضارّ يُستحقّ به العوض، فكذلك ما كان سببًا لفوات المنافع. فعلى هذا تُرتّب مسائل الباب. فمن ذلك ما قد ثبت أنّ القاتل لغيره يُستحقّ عليه عوض الإضرار بالقتل وهذا لا إشكال فيه، وقد يُستحقّ عليه عوض آخر زائد على هذا المستقرّ، وهو بأن يكون المعلوم من حاله أنّه لولا قتله لعاش، لأنّ قتله والحال هذه قد صار مقطعه له عن المنافع التي لولا قتله لحصلت له. وربّما كان ذلك النفع ممّا يتعدّى المقتول بأن يكون المعلوم من حاله أنّه لولا قتل القاتل له لانتفع به غيره وجوهًا من النفع. وكذلك فإذا كان المعلوم أن المقتول لو لم يقتله هذا القاتل لعاش حتّى يتقدّم في الدين ويهتدي للصلاح والخير، أو يعلّم غيره ويهديه، فيجب أن يكون هناك عوض زائد على ما قدّمنا ذكره، لأنّ موقع هذا القتل قد عظم حتّى صار قاطعًا عن منافع دائمة. وبحسب تفويت المنافع وما يتّصل بها في الكثرة والقلّة والدوام والانقطاع تتفاوت أيضًا حال العوض، ولا يمتنع في مثل ذلك أن يكون سببًا لتزايد العقاب أيضًا. وممّا يوجب أيضًا تزايد العوض أن يكون المقتول قد أُعلم ذلك حتّى عرف أنّه لو لم يقتله القاتل لعاش ولصارت حياته سببًا لمنافعه في الدين والدنيا ولمنافع غيره أيضًا، لأنّه والحال هذه لا بدّ من أن يزيد غمّه على غمّه إذا لم يعلم ذلك وجوّزه. وكذلك فمتى غلب على ظنّه بأمارة قويّة امتداد العمر به لِما هو عليه من الشباب والصحّة، فالغمّ الذي يرد عليه بقتل القاتل له أعظم.

(١) ص: بتفويت نفع.

**ونحو** ما ذكرناه فيما يقتضي عوضًا على الغير بتفويت النفع[1] هو أن يمنع الواحد منّا غيره من العبادات التي لولا منعه لصارت سببًا لمنافع دينيّة، لأنّه إذا كان كذلك يزداد عوضه على عوضه لو منعه من شيء من أحوال الدنيا كالمباحات وغيرها. ويفارق كلّ ما ذكرناه أن يميته الله تعالى لأنّه إنما يستحقّ عوض الإماتة فقط دون أن يقال بما ذكرناه في القاتل. لأنّ ذلك الفصل إنّما صحّ لمّا كان المعلوم أنّه لولا قتل القاتل لكان الله تعالى يُبقيه، ولا يمكن مثل ذلك في إماتته لأنّه جلّ وعزّ إذا كان إنّما يتفضّل عليه بهذا القدر من الحياة والبقاء، فليس قطعه إلاّ أنّه لم يتفضّل عليه بما زاد على ذلك. فلو كان هذا سببًا للعوض لم يقف عند حدّ لأنّه لا قدر من البقاء إلاّ والقديم جلّ وعزّ يقدر على أزيد من ذلك. فبطل أن تكون إماتته تعالى مشبهة لقتل القاتل له مع أنّ المعلوم من حاله ما ذكرناه. وكذلك نقول إذا أماته الله بوجه لو لم يمته بذلك الوجه لكان يبقيه مدّة أُخرى، لأنّه ليس في ذلك أيضًا إلاّ فقد تفضّله عليه. وذلك لا يوجب عوضًا إذ ليست هناك منافع هي في[1] حكم الحاصلة فتكون إماتته سببًا لقطعها، كما كان قتل القاتل إيّاه سببًا لذلك.

**بلى،** الذي يشبه مسئلة القاتل إنّما هو أنّ الله تعالى إذا ملّك هذا العبد أملاكًا وكانت إماتته إيّاه سببًا لانقطاع انتفاعه بها، فيجب عليه تعالى عوض، لأنّا قد بيّنّا من قبل أنّ الصحيح في هذا الباب أن لا يجري تمليك الله تعالى هذه المنافع مجرى العواري، لأنّ المعير ينتفع بما يستردّ وهذا لا يصحّ فيه جلّ وعزّ فهو من باب التمليك على الحقيقة، وإن كنّا قد بيّنّا أنّه تعالى إذا أباح للمعير ارتجاع العارية ولحق المستعير بذلك ضرر، فعليه جلّ وعزّ عوض. فيجب إذا كانت هذه الإماتة سببًا لتعذّر الانتفاع بما قد ملّكه العبد أن يُستحقّ عليه جلّ وعزّ عوض لمّا كانت تلك المنافع حاصلة أو في حكم الحاصل. وعلى هذا يكون عوض مَن أنعم الله تعالى عليه بالمال والأهل والسعة في الدنيا أعظم من عوض مَن ليس هذا سبيله، لأنّ حسراته أعظم من حسرات غيره. وكذلك يجب في القاتل الذي يصير قتله سببًا لانقطاع هذه المنافع حتى يتفاوت ما يُستحقّ عليه بحسبها.

(١) ص: منافع في.

**فإن قيل:** أرأيتم، لو أنّه قتله وكان المعلوم أنّه لولا قتله لعاش ولكنّه يرتدّ عن الدين ويواقع ما يستحقّ به العقاب، هل كان يستحقّ هذا العوض الزائد؟

قيل له: هكذا يجب، لأنّه بالبقاء يتمكّن من الوصول إلى منافع يصير القاتل سببًا لتفويتها عليه، وما يحصل من الضرر فهو لفعل يختاره لا أنّ البقاء يوجبه، بل البقاء هو سبب لتمكّنه من الوصول إلى المنافع.

وقد سأل فقال: أرأيتم، لو كان المعلوم أنّه لولا قتل القاتل إيّاه لكان الله تعالى يميته على وجه تكثر آلامه فيكون عوضه عليه أكثر، أكان يجب أن يستحقّ على هذا القاتل مزيد عوض؟ وهذا السؤال مبنيّ على الفرق بين أن يكون المعلوم من حاله أنّه لولا قتل القاتل له[1] لعاش وبين أن يكون المعلوم أنّه لو لم يقتله لمات، لأنّ في إحدى الحالين يستحقّ عليه عوض أزيد ممّا يستحقّ في الحالة الأخرى. فيقول السائل: كيف قولكم لو كان المعلوم أنه كان يموت ولكنّه كان يموت على وجه يستوجب أعواضًا كثيرة، هل يجري ذلك مجرى أن يكون المعلوم أنّه لولا قتل القاتل لعاش؟

وقد أجاب عن ذلك بأنّه لا يجب استحقاق هذه الزيادة لأنّ المنافع التي كانت[2] تحصل له بالإماتة على ذلك الحدّ لم تحصل ولا حصل سببه. والأقرب أن يُستحقّ عليه عوض زائد، لأنّ الفرق بين هذه المسئلة وبين أن يكون المعلوم من حاله أنّه لولا قتله له لعاش يتعذّر. وإلاّ كان لقائل أن يقول هناك إنّ تلك المنافع ما حصلت ولا كانت في حكم الحاصل. فكما أنّا نجعل ذلك في حكم الحاصل[3] لمّا عُلم من حاله ما ذكرناه، فكذلك يجب هاهنا.

فإن قيل: أرأيتم، لو منعه من الانتفاع بأملاكه بالقتل أو بما شاكله، وكان المعلوم أنّه لولا هذا المنع لانتفع به، هل تفرقون فيما يستحقّ عليه من العوض بين أن يكون المعلوم ما

(١) ص: له.
(٢) ي: التي لا تحصل.
(٣) ص: في الحاصل.

ذكرناه وبين أن يكون المعلوم أنّه كان لا ينتفع وإن لم يمنع ويعدل عن هذه الطريقة إلى غيرها؟

قيل له: الأقرب أن لا تفترق الحال بين الموضعين، لأنّه يكون بمنعه مزيلًا لتمكّنه من الانتفاع ونفس هذا التمكّن نعمة. وقد يحتمل خلاف ذلك بأن يقال: إذا كانت الأفعال تختلف مواقعها بحسب مصادفتها للنفع وفي خلاف[1] ذلك، فليس يمتنع هاهنا أن يقال: إنّه لا يستحقّ من العوض القدر الذي كان يستحقّه لو كان المتعالم من حاله أنّه كان ينتفع به لا محالة، والله أعلم.

ثمّ بيّن مسائل تتّصل بمنع أحدنا غيره ممّا ليس له أن يمنعه، ولا هو من الباب الذي تثبت فيه الغرامات في الشاهد وطريقة الإبدال فيه، نحو أن يجلس الظالم على صدر غيره فيمنعه من التصرّف والقيام، لأنّه لا شبهة في ثبوت عوض عليه. ألا ترى أنّه ربّما آلمه بذلك فيصير سببًا للعوض، وربّما يصير مفوّتًا عليه ضروب الانتفاع ومبطلًا لأنواع المعاش، وكلّ ذلك أسباب الأعواض. فإن رام هذا الجالس على صدر غيره أن يقوم فمنعه مانع من هذا القيام، انتقل العوض إلى هذا المانع من حين يوجد المنع، وإن كان رحمه الله قد شرط أن يكون المعلوم من حال هذا الجالس أنّه لولا منع المانع إيّاه لكان يقوم لا محالة. وقال: فإن كان المعلوم أنّه كان لا يقوم أيضًا فالعوض على الأوّل أو عليهما. وكأنّه علّق القول في ذلك، ولكنّه إذا كان منع هذا المانع في كونه ظالمًا بمنزلة امتناع الجالس فالأقرب ثبوت العوض عليهما جميعًا.

ونحو هذه المسئلة أن يدخل زرع غيره وعلى صاحب الزرع ضرر في لبثه هناك فمنعه المانع من الخروج، لأنّ الحال في ذلك يجب إجراؤها على ما تقدّم. فأمّا الضرر الذي يلحق صاحب الزرع بخروج هذا الخارج من مزرعته فليس يمتنع أن يقال إنّ العوض عليه تعالى فيه من حيث أوجب هذا الخروج، ويُحتمل أن يكون على نفس الخارج لأنّه الذي جنى حتّى لم يمكنه أن يفارق جنايته إلاّ بضرر آخر.

(١) ص: وفي خلال.

**ثمّ** ذكر حال مَن يمنع غيره من الانتفاع بضروب النعم عليه، نحو أن يمنعه من الانتفاع بنفسه في الوجه الذي قد جُعل له ذلك ومن[١] الانتفاع باستخدام عبيده ومن الانتفاع بولده ومن اكتساب السرور بمجالسة إخوانه ومن مطالعة كتبه، إلى ما أشبه ذلك. وهذا باب تكثر أمثلته، وفي كلّ ذلك يثبت على المانع العوض. وربّما يثبت عليه عوض آخر لنفس العبد أو الولد، إذا لحقهما غمّ أو فاتهما بفعله واجب لو أتيا به لاستحقّا ثوابًا. لكنّه قد شرط في كلّ ذلك أن تكون بأحدنا حاجة إلى الانتفاع بهذه الأبواب، فحينئذٍ يستحقّ عوض ما فاته. فأمّا إذا لم تكن هناك حاجة، فإنّما يثبت عوض الغمّ فقط، والله أعلم.

**وسأل** أيضًا عن الظالم إذا منع الناس عن مباحات. وذلك إنّما هو في مثل منعهم عن الرعي بمواشيهم في المراعي المباحة. والقول في كيفيّة استحقاق العوض إنّما هو أن يقال: يجب أن يثبت العوض للقوم الذين هم أخصّ بذلك الموضع ممّن عداهم. هذا هو الذي قاله في الكتاب، وأجرى ذلك مجرى الأملاك الحاصلة لهم. ويُحتمل أن يقال: إنّ العوض كان يثبت لمن المعلوم من حاله أنّه كان ينتفع بذلك، لأنّ المسئلة مبنيّة على مرعى مباح لكلّ أحد الانتفاع به، فلا وجه لتخصيص طائفة دون أخرى إلاّ على الوجه الذي بيّنّاه. فأمّا ما كان قد أُبيح لواحد خاصّ، فلا إشكال أنّ العوض ثابت له بعينه. والكلام في أنّ قدر ذلك العوض المستحقّ على هذا الظالم إذا لم يتّسع لكلّ المستحقّين وكيفية القول في توفيره يجيء في الباب الثاني.

(١) ص: من.

## باب فيما يلزم من العوض فيما لا مالك له بعينه وفيما طريقه الاجتهاد

**إعلم** أنّه بنى هذا الباب على هذين الفصلين: أحدهما فيما لا مالك بعينه ولكنّه يصحّ أن ينتفع به هذا بدلًا من ذاك وذاك بدلًا من هذا، نحو الزكوات وما يجتمع في بيت المال ممّا يجب صرفه إلى الفقراء ويُوضع في وجوه المصالح، أو كان من باب الأوقاف التي لا تختصّ بمعيّنين أو كان من باب المساجد التي يكون الناس شرعًا في الانتفاع بها، وإن كان قد عدّد في جملة السؤال ما كان من باب الغنائم ولكنّها تجري مجرى الوقف على أقوام بأعيانهم لأنّ الغنيمة لا تخرج عن حقّ الغانمين إذا أُخرج الخمس منها. وإنّما يشكل هذا الباب في المسائل الأخرى إذا أتلف المتلف الأموال التي وصفناها أو خرّب البقاع التي ذكرناها.

**فالكلام** في هذا الفصل هو أنّ ما أمكن تعيين المستحقّ فيه فلا كلام في انصراف العوض إليه. وما ليس هذا سبيله من نحو الزكوات والكفّارات وغيرها فقد يجوز أن يقال إنّ الذين يستحقّون عوضها هم فقراء تلك البلدة. وذلك لأنّ الزكاة إمّا أن لا تُنقل من بلد إلى بلد على ما قاله بعض الفقهاء، وإما أن يجوز نقلها من بلد إلى بلد على ما قاله[1] غيرهم فهم مع ذلك يجعلون الأولى وضعها في فقراء تلك البلدة. فلهذا رجّحناهم في استحقاق العوض على غيرهم[2]. ويجوز أيضًا أن يقال إنّ العوض يثبت لمن علم الله تعالى أنّ الإمام كان يضع الصدقة فيهم دون غيرهم. ويجوز أيضًا أن يقال إنّ الاختيار فيه

(١) ص: ـ بعض... قاله.
(٢) ص: ـ ويجوز.... غيرهم.

إلى الله تعالى من[١] حيث لم يتعيّن حقّ لواحد منهم بعينه، فكما كان يجوز للإمام أن يضعه في كلّ واحد من الفقراء، فكذلك إذا أُتلف يكون لله تعالى أن ينقل هذا العوض إلى مَن شاء ممّن يتّصف بهذه الصفة. والكلام فيما يحدث من هذا الظالم وفي الأوقاف المصروفة إلى فقراء بلا تعيين كالكلام فيما ذكرناه. وكذلك القول في حكم المساجد، لأنّه لا يمكن وقد أزال الباني لها ملكه عنها أن يصير من بعد مستحقًّا لعوض ما يرد عليها من تخريب. وما كان من أوقاف المساجد التي سبيلها ما ذكرنا ثمّ فات صرفه في عمارة المسجد لِما ورد عليه من الخراب الذي لا تُغلّ معه، أو تصير حال المسجد بحيث لا تقع الحاجة إليه، فحكم ذلك أيضًا نحو ما تقدّم.

وقد قيل في كلّ هذه الأبواب إنّه إذا لم يمكن تعيين مستحقّ صار ذلك سببًا لسقوط العوض فيه أصلًا، ويجري ذلك مجرى ظلم الواحد منّا نفسه لما تعذّر أن يقال باستحقاقه على نفسه العوض كان ذلك سببًا لسقوطه أصلًا. فعلى هذا الوجه لا يتأتّى شيء من التفريعات.

وعلى الوجه الآخر قد يسأل[٢] السائل فيقول: أرأيتم، إذا كان هذا العوض لا يسع مَن تجعلونه له لكثرتهم وقلّة أجزاء العوض، كيف تكون الحال في توفيره؟

والجواب عن ذلك أن يقال: إمّا أن يمنع الله تعالى هذا الظالم من الظلم الذي يؤدّي إلى تعذّر الانتصاف منه أو أن يقال إنّه تعالى يجمع هذه الأعواض ويضمّها إلى أعواض أخرى قد استحقّها هؤلاء المظلومون، فيفضها عليهم، لأنّها إذا انضافت إلى غيرها صحّت فيها هذه الطريقة، والله أعلم.

**فأمّا** الفصل الثاني ممّا يضمّنه الباب فهو في مال قد تركه ميّت وخلّف معه من قد اختلف العلماء في[٣] توريثه، مثل الجدّ والأخ ومثل ذوي الأرحام، إلى غير ذلك من هذه المسائل المختلف فيها. فإذا جاء الظالم فأتلف هذا المال، ولم يظهر استحقاق هذا الأخ له

(١) ي: لمن.
(٢) ص: فقد سأل.
(٣) ص: اختلف في.

بحكم الحاكم ولا كان المعلوم عند الله تعالى أنّ الحاكم سيحكم فيه بشيء لأنّه متى حكم الحاكم فالمال للمحكوم له، ويجوز أن يقال: إذا لم يقع الحكم ولكن علم الله تعالى أنّه سيحكم فيه بشيء، فقد يمكن عند ذلك في طريق الجواب أن يقال إنّ العوض لمن وصفناه. فأمّا إذا فُقدت هذه الوجوه فلا بدّ من أن يكون القدر الذي اتّفقوا على أنّ الجدّ يأخذه يكون له العوض، وإنّما يبقى حكم الأخ وحكم من اختُلف في كونه وارثًا. وتكون هذه المسئلة مبنيّة على أنّ كلّ مجتهد مصيب وأنّه ليس يتعيّن الحقّ بواحد من هذه المسائل. فالذي قاله في الكتاب أنّه إذا لم يكن هناك اختصاص بواحد[1] دون صاحبه بسبب أوجب الحقّ له دونه، فيجب أن يكون العوض لهما جميعًا. ويُحتمل أن يقال: إنّ القدر المتّفق على أنّ الجدّ يأخذه يكون عوضه له، والباقي يسقط لتعذّر مَن يمكن أن يُقضى له بالاستحقاق فيصير كمال لا مالك له بعينه. والحال في ميراث ذوي الأرحام إذا كانت المسئلة ما ذكرناه كالحال في حكم الجدّ مع الأخ، وهذه المسائل يدقّ القول فيها، وإنّما نتكلّم على الظاهر منها، والله يعلم الغيب فيها ونسأله العصمة من الخطأ.

(١) ي: لواحد.

## باب في أنّ الله تعالى ينتصف للمظلوم في الآخرة وما يتّصل بذلك

**إعلم** إنّ كلام أكثر الشيوخ على أنّ الانتصاف للمظلوم من ظالمه ممّا يدلّ عليه العقل، كما يدلّ السمع عليه. وإنّما ذكر بعضهم أنّ السمع هو الدالّ عليه وحده، نحو قوله تعالى «إِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيْهِ يَخْتَلِفُونَ»[١]، إلى ما أشبه ذلك من الآيات التي تتضمّن ذكر الحكم وذكر الفصل، نحو ما رُوي عن النبيّ صلّى الله عليه من قوله «إنّ الله ينتصف الجمّاء من القرناء»[٢]. فأمّا دلالة العقل عليه فهو أنّ القديم تعالى يجري في تدبير العباد على نحو تدبير الوالد ولده والوليّ من يلي عليه، فكما أنّ اليتيم الذي هو في حجر الوليّ متى جنى على غيره بما يُستحقّ به عوض وجب عليه أن يأخذ من ماله فيصرفه في هذه الجهة، فكذلك الحال فيه تعالى.

**يبيّن** ذلك أنّ جعله تعالى إيّاهم على هذه الأوصاف وتمكينه لهم وتخليته بينهم وبين الظالم ممّا يوجب أن يلتزم القيام بما ذكرناه من طريقة الانتصاف، إذ لو لم يتكفّل بذلك لكان التمكين قبيحًا[٣]. وقد بيّنّا أنّه متى لم يجز ذلك على حدّ الانتصاف وكان ممّا يقال إنّه تعالى يتفضّل به، وقد تقرّر أنّ للمتفضّل أن لا يتفضّل بما هو متفضّل به، وجب لأجل ذلك قبح التمكين من هذا الظلم.

**وممّا** يبيّن أنّه لا بدّ من الانتصاف هو أنّ الظلم الذي وقع من هذا الظالم بغيره ممّا لا

(١) سورة السجدة (٣٢)، ٢٥.
(٢) ابن حنبل ١، ٧٢.
(٣) ص: حقاً.

يقدر نفس الظالم على التعويض وإيفاء المظلوم[١] حقّه، ولا المظلوم يقدر على استيفاء حقّه، وإنّما الله تعالى هو المختصّ بذلك لعلمه بمقادير ما يُستحقّ من ذلك وتمكّنه من توفيره على مَن يستحقّه. فيصير هذا أيضًا جهة في وجوب ذلك عليه تعالى، وإلاّ أدّى إلى تضييع الحقوق، ولن يجوز ذلك على الله تعالى.

وليس لأحد أن يقول: هلاّ كان الانتصاف داخلًا فيما يلزم[٢] تعالى من العوض بالآلام وغيرها دون ما يلزم الظلمة من الأعواض؟ وذلك لأنّ الانتصاف إنّما يُستعمل فيما طريقه الظلم، ولن يقع ذلك منه تعالى. فيجب أن يكون مقصورًا على ما ذكرناه من نقله تعالى من أعواض الظالم إلى هذا المظلوم.

وقدْ بيّنّا أنّه لا بدّ من أن يكون لكلّ ظالم من العوض ما يقابل إضراره بغيره، وإلاّ كان الله تعالى لا يمكّنه من ذلك. والكلام في كيفيّة نقل الأعواض قد تقدّم.

فإن قيل: فهلاّ جاز أن يُقال في بعض المكلّفين ممّن يضرّ بغيره إنّه لا عوض له يقابل ذلك الضرر ولكنّه يُنقل من ثوابه لمّا قام الثواب في باب كونه نفعًا مقام العوض، لا سيّما وقد وَرد في الأخبار بذكر الحسنات والسيّئات والحسنة إنّما يُراد بها الثواب دون العوض؟ ألا تراها وقعت في مقابلة السيّئات وإنّما يُراد بها في الحقيقة الطاعات والمعاصي، ولكنّها لمّا تعذّر نقل الطاعة ونقل المعصية يُحمل اللفظ على أنّ المراد بذلك ما يُستحقّ بالحسنة والسيّئة؟

قيل له: إنّ الثواب إنّما ينفصل عن غيره بما يقارنه من التعظيم، ولن يثبت ذلك إلاّ في فعل الواجب أو الامتناع من القبيح، فكيف يُتصوّر النقل فيه؟ ومتى لم يكن بهذه الصفة فليس بثواب. وجرى ذلك في الشاهد مجرى المدح، وكما أنّه لا يصحّ النقل في المدح والذمّ لأنّهما يحسنان على طريق الاستحقاق بأمور مخصوصة، فكذلك القول في الثواب والعقاب. فيجب أن يُحمل ما يرد من الأخبار متضمّنة لنقل الحسنات ونقل السيّئات أن يُراد بذلك طريقة الأعواض.

(١) ص: الظالم.
(٢) ص: في الهامش: أظنّه يلزمه.

**واعلم** أنّه لمّا ختم الكلام في الألطاف الدينيّة، وكان من جملتها الآلام وما يتّصل بها، وكانت هذه الآلام مع أنّها ألطاف يُستحقّ عليها عوض، وذكر حكم الأعواض يضًا، بيّن أنّ من تمام هذه الجمل أن يُضمّ إليها الكلام في الأصلح، لأنّ القائلين بذلك يرون هذه الأمور كلّها واجبة من حيث كانت أصلح وأنفع، حتّى أوجبوا ابتداء الخلق وابتداء التكليف، وما أشبه ذلك. فوجب بيان الكلام في الأصلح، وأن نميّز بين ما يجب من ذلك لأجل الدين وبين ما لا يكون كذلك فيكون تعالى متفضّلًا به.

# الكلام في الأصلح

**إعلم** أنّه رتّب القول فيما يجري عليه الخلاف بيننا وبين القائلين بالأصلح على وجهين: أحدهما أن يكون خلافًا من جهة المعنى والآخر من جهة العبارة. ثمّ أشار في أثناء الباب إلى جمل من الإلزامات التي تورد عليهم، وبيّن كيفيّة اختلافهم في الجواب عنها، وذكر ارتكاباتهم لما يرتكبونه. وأشار أيضًا إلى شيء من تعليلهم، إلاّ أنّ الأولى ذكر الخلاف في هذا الباب.

**والأصل فيه** أنّ عندنا أنّ لا شيء من أفعاله عزّ وجلّ المبتدأة ممّا يصحّ وصفه بالوجوب، بل كلّ ما يفعله ابتداء فهو نعمة وتفضّل وإحسان يستحقّ به الشكر، ولو لم يفعله لم يستحقّ الذمّ. ثمّ يصير ما يفعله من التكليف ابتداء سببًا لوجوب أفعال أخرى نحو الإقدار والتمكين والألطاف، وقد تتضمّن الألطاف أعواضًا فيلتزمها أيضًا. وإذا أتى المطيع بالطاعة على الوجه الذي كُلّف التزم إثابته. وقد يكون العقاب من توابع التكليف إذا عصا المكلّف فيكون حسنًا، ويفارق الثواب الذي يوصف بالوجوب. ولسنا ننكر أن يتفضّل الله تعالى بعد التكليف أيضًا بأشياء، وإنّما أردنا أن نبيّن ما يصير التكليف سببًا لوجوبه. هذا حكمه جلّ وعزّ.

فأمّا أن يكون كون الشيء نفعًا سببًا لوجوب فعله تعالى له أو لوجوب فعل غيره له من العباد أيضًا فلا يصحّ، لأنّ الذي يجب على العبد قدْ رتّبه رحمه الله على وجوه أربعة: منها أن يجب لصفة تختصّ ذلك الواجب وتلزمه فما دام على تلك الصفة فالوجوب ثابت، نحو الإنصاف وردّ الوديعة وشكر النعمة وقضاء الدّين. ومنها ما يجب لأنّه لطف في هذه الواجبات فعلًا أو في هذه القبائح العقليّة تركًا، نحو المعارف بالله

وبصفاته وبما يُستحقّ من جهته من ثواب أو عقاب، والشرعيّات داخلة في هذا القبيل لأنّها لا يجب لصفة تختصّها، فلذلك جاز أن تختلف الشرائع، ومنها ما يجب لأن الواجب ممّا قدّمنا وصفه لا يتمّ إلاّ به، وهذا قد يثبت في العقليّات والشرعيّات، ومنها ما يجب ليتحرّز المرء به من قبيح لو لم يفعله لكان ثابتًا على القبيح، كما نقوله في الداخل إلى دار غيره من دون إذنه أو إلى زرع غيره من دون إذنه إلى ما أشبه ذلك، فإذا لم تتأتّ له مفارقة القبيح الذي هو ثابت عليه إلاّ ببعض الأفعال وجب هذا الفعل كوجوب التحرّز من القبيح. وهذه الوجوه وإن ترتّبت هذا الترتيب فجملتها أنّ كلّ شيء منها يتضمّن دفع الضرر فلوجوب التحرّز من الضرر وجبت هذه الأفعال، وإن كان الضرر فيها يختلف ويتفاوت، فصار الذي لأجله يجب علينا الفعل أنّما هو ما ذكرناه. فأمّا أن يكون مجرّد النفع والسرور وما يؤدّي إليهما سببًا لوجوب الفعل على العبد فلا، سواء كان ذلك ممّا يخصّه[1] نفعه أو يتعدّاه. هذا مذهبنا.

**فأمّا** من خالفنا في هذا الباب فإنّه يرى أنّ كلّ ما يخلص كونه نفعًا ولا وجه يقتضي قبحه فواجب عليه تعالى أن يفعله. فأوجبوا لأجل ذلك ابتداء الخلق والعالم وابتداء التكليف، وزعموا أنّه إذا كان المعلوم عند الله تعالى أن زيدًا يؤمن عند عطيّة درهم ولو زيد عليه في ذلك لانتفع به ولم يكن فيه فساد لا له ولا لغيره، فتبليغه هذه الزيادة واجب، فجعلوا على ما ترى مجرّد النفع والصلاح سببًا للوجوب.

ثمّ اختلفوا: ففيهم من جعل هذا الوجه سببًا[2] لوجوب الفعل على جميع الفاعلين، فأوجبوا على العباد ما هو الأصلح كما أوجبوه على الله تعالى، وفيهم من خالف بين الشاهد والغائب فلم يوجب في الشاهد الأصلح مع ثبوت وجه الصلاح فيه، وقال إنّ العطيّة تضرّ المعطى منّا[3] والمنع ينفعه فلم يجب عليه، والقديم جلّ وعزّ يخالف حكمه حكم العباد في هذا الوجه. والذين قالوا بوجوب مثل ذلك علينا فيما يخصّه وفيما

(١) ص: يختصّه.
(٢) ص: ـ للوجود سبباً.
(٣) ص: منّا.

يتعدّاه، لمّا قيل لهم: فينبغي أن يكون كلّ ما يُعدّ من باب التفضّل في الشاهد واجبًا علينا حتّى نستحقّ الذمّ بتركه، ويلزم في النوافل أن تقولوا بوجوبها لثبوت الصلاح فيها، بل يجب أن تقولوا في المباح إنّه يلزمنا فعله. فكان فيهم من ارتكب القول بأنّ التفضّل واجب وإذا لم يفعله أحدنا يستحقّ الذمّ وإن نقص قدره عن قدر الذمّ إذا لم يفعل ما هو بصفة الواجبات، وإن كان في هذا تناقض ظاهر لأنّهم متى وصفوه بالوجوب ثمّ قالوا لا يستحقّ الذمّ بأن لا[١] يفعله كما[٢] يستحقّ الذمّ بأن لا يفعل الواجبات فقد أخرجوه عن الوجوب. وإن أرادوا تفاوت الحال في استحقاق الذمّ، فمعلوم أنّ الواجبات في الأصل متفاوتة أيضًا في هذا الوجه.

وأمّا النوافل ففيهم من ارتكب وجوبها حيث كانت مؤدّية إلى الثواب. ثمّ قال بعضهم: ليس وجوبه كوجوب الفرائض. وفيهم مَن سوّى بينهما في الوجوب، وإن كان أحدهما أعظم رتبة من صاحبه. وفيهم مَن قال إنّ ها هنا صلاحًا آخر في أن لا تجب النافلة فاعتبرت ذلك الصلاح. وفيهم مَن قال: فعله وتركه يستويان في الصلاح فتثبت طريقة التخيير وما يجري مجراها، وربّما جعلوا لفعله مزيّة على تركه.

وحكى عنهم في الإلزم الذي أُلزموا من كونه تعالى فاعلًا قبل أن فعل إلى ما لا حدّ له أنّهم اختلفوا: ففيهم مَن قال إنّ إيجاده قبل أن أوجده لما أوجده محال، وفيهم مَن قال إنّه وإن كان مقدورًا قبل هذه الحالة فالقول بأنّه كان ينبغي أن يكون فاعلًا[٣] لم يزل يستحيل فلا يدخل تحت الوجوب. وقال أيضًا إنّ القوم زعموا في العقاب أنّه أصلح من العفو لمّا قيل لهم: هلاّ وجب أن يعفو وأن لا يعاقب لأنّ العفو أصلح من العقاب. فارتكبوا هذا الخطأ الفاحش محافظة على ذلك الأصل.

وأمّا كلامهم في التكليف فأوجبوه لكونه أصلح أيضًا. فلمّا قيل لهم: هب أنّ هذه الطريقة تصحّ في المعلوم من حاله أنّه يؤمن، فما بال المعلوم من حاله أنّه يكفر؟ فقالوا عند

(١) ناقص في النصّ.
(٢) ص: كما لا.
(٣) ص: فاعلاً فيما.

ذلك إنّ هذا التكليف واجب من حيث كان صلاحًا لغيره في الإيمان. فلمّا أُلزموا أن تكون هناك جهة تقتضي قبح هذا التكليف، وهو عدم انتفاع المكلّف، وجهة تقتضي وجوبه من حيث الأصلح، فلِمَ صار أحد الحكمين أحقّ به من الآخر؟ فزعموا عند ذلك إلى أن قالوا إنّ إيمان مَن يؤمن لكثرة العدد أصلح.

**وحكى** أنّ أبا عليّ فيما كلّمهم به[١] بيّن أنّ مذهبهم يؤدّي إلى الخطأ الذي يبلغ بهم الكفر، وأنّه لم يُرِد بذلك إكفارهم في الحقيقة لأنّ الكفر لا يثبت بالإلزام إلاّ إذا التزم المخالف ما يُلزم، فأمّا إذا طلب الخلاص من ذلك فلا كفر. وما من مذهب وإن صغر في الخطأ إلاّ ويمكن أن يبلغ بصاحبه حدّ الكفر، فإن ارتكبه كفر وإلاّ سقط عنه الإكفار.

**فأمّا** الذي صدّر به الباب من أنّ جملة ما يدور الكلام عليه لن تعدو خلافًا من جهة المعنى أو العبارة، وبدأ فيما كان من جهة المعنى بما يُذكر في حدّ الواجب وهذا ممّا[٢] يتّصل بالكلام في العبارة، فإنّ الحدود تقع في الألفاظ. والذي يتّصل بالمعنى لا يختلف بالفاعلين إذا ثبت وجه الوجوب في أفعالهم على سواء، وأنّه لا بدّ للواجب من وجه يجب لأجله فيكون حكمه في جميع الفاعلين واحدًا، وأنّه لا يجوز أن يتزايد الوجوب وإن تزايدت الوجوه، وأنّه لا بدّ من فصل بين ما يجوز أن يُجعل جهة للوجوب أو لا يجوز أن يُجعل جهة له. ويتّصل بذلك ما يكون فرعًا لما ذكرناه وتابعًا له. وأمّا ما يتّصل بالعبارة فهو في حدّ الصلاح أو ما يسمّى أصلح وفي حقيقة النفع والضرر وما يوصف بأنّه تفضّل وإحسان ونعمة وجود، هذا ما كان في المنافع. ثمّ بيّن ما يجري من الأسماء على الضرر[٣]، مثل الفساد والمفسدة وغير ذلك. ويدخل فيه معنى البخل والاقتصاد كما يدخل فيه معنى الجود ويدخل فيه ما يُقال إنّه صلاح في التدبير أو فساد في التدبير. فإذا بيّنّا كلّي الوجهين تمّ ما نريده، ونحن نبتدىء ببيان الدلالة على قولنا من جهة المعنى.

(١) ص: به.
(٢) ص: فيما.
(٣) ص: ثمّ بيّن ما يجري على الضرر من الأسماء.

## باب في بيان الدلالة على ما قلناه

**إعلم** أنّه بدأ في الدلالة بأنّ الأصلح الذي هو الأنفع لو كان واجبًا عليه تعالى لوجب أن يكون فاعلًا لما لا نهاية له، أو أن يكون مقدوره محصورًا أو أن يكون مخلاً بما وجب عليه. وبيان ذلك أنّ قدرًا من النفع إذا وجب لكونه أصلح وما زاد عليه هو بمثابته في كونه صلاحًا ونفعًا، فيجب إذا قُدّر أن لا مفسدة في هذا الزائد أن يكون تعالى فاعلًا له لئلاّ يكون مخلاً بالواجب عليه، وكذلك فيما زاد على هذا القدر حتّى لا ينحصر. فإذا عرفنا انحصار فعله من ذلك، فلو قيل إنّه تعالى لا يقدر على الزيادة لم يجز، لأنّه يقتضي القدح في كونه قادرًا لنفسه إذ من حكم القادر لنفسه أن لا يتناهى مقدوره. فإذا وجب كونه مقدورًا له ثمّ لم يفعله، فليس إلاّ أن يُقال: إنّما لم يقع لأنّه ليس بواجب عليه تعالى. وإلاّ اقتضى كونه مخلاً بما وجب عليه، وهذا ينافي الحكمة.

وإذا سئلنا عمّا بنينا الدلالة عليه من التزايد في كونه أصلح وأنفع، فهو إنّه قد تقرّر أنّ أحدنا يجوز أن يشتهي الشيء الواحد بشهوة واحدة ويصحّ أن يشتهيه بشهوتين وثلاث، ومتى كانت شهوته أكثر كان التذاذه أقوى وأزيد، فإذا قصُر به على مقدار من الشهوة وما زاد عليها مقدور فليس إلاّ لأحد الوجوه التي تقدّمت. وذكر أنّه يمكن إيراد ذلك على عبارة أخرى بأن يُقال: إذا كان الزائد على الشهوة وما شاكلها كالمزيد عليه في كونه مقدورًا، فيجب أن لا يكون بعض ذلك بأن يجب أولى من بعض. ومتى قيل بوجوب ما لا يتناهى من ذلك، وما لا يتناهى لا يصحّ دخوله تحت الوجود، أدّى إلى أن لا يمكن القديم عزّ وجلّ إخراجه نفسه من استحقاق الذمّ، وذلك ظاهر الفساد. وربّما يُقال: إذا وجب ما زاد على ذلك حتّى يؤدّي إلى ما لا يتناهى، وما لا يتناهى لا يدخل تحت

الوجود، فإيجابه يقتضي أن لا يصحّ خروجه ممّا وجب عليه وهذا تناقض صفة الوجوب. وكلّ هذه العبارات تنبىء عن معنى واحد، وهو بالبناء على ما قدّمناه.

وعلى ذلك سأل نفسه فقال: إذا كان الانتفاع إنّما يصحّ باللذات وليست اللذة عندكم جنسًا مقدورًا، فما الذي يصحّ أن يُقال إنّه تعالى كان يجب أن يفعل شيئًا منه وما زاد عليه؟ فبيّن في الجواب[١] أنّ المقصد بذلك إلى أعيان المدركات التي تصحّ أن تتزايد وإلى زيادة الشهوات، وإن كان القول في زيادة الشهوة أقرب من القول في زيادة المدركات لأنّ المدرك الواحد إذا اشتهاه أحدنا بشهوات كثيرة فالتذاذه أكثر وأقوى، والشهوات إذا كان سبيلها ما ذكرناه فهي متماثلة، فلا يصحّ أن يقول قائل: هلاّ كان المحلّ الذي يحتمل قدرًا منها لا يحتمل ما زاد على ذلك كما تقولونه[٢] في القدرة، لأنّ القُدَر هي مختلفة. وقد قامت أيضًا دلالة على أنّ ما يوجد منها يجب إنحصاره في المحلّ الواحد، وتلك الدلالة غير ثابتة في الشهوات. يبيّن صحّة ذلك أنّها لا تحتاج إلاّ إلى بنية مثل بنية القلوب فسواء كثرت أو قلّت فالمحلّ يحتملها، وعلى ذلك لم يقع إشكال في احتمال القلب لشهوات متعلّقة بمدركات متغايرة وهي إذا كانت كذلك كانت مختلفة، ففارق حالها حال القُدَر التي مع اختلافها لا يصحّ أن يوجد منها في المحلّ الواحد إلاّ قدر مخصوص. هذا على أنّه لو احتاجت الشهوة في زيادتها إلى زيادة البنى في المحالّ، كما نقوله في القدرة، لم يقدح ذلك في الالتزام. وذلك أنّا كنّا نقول لهم: إذا علم الله تعالى أنّ ما هو واجب عليه من زيادة الشهوات لا يتمّ إلاّ بزيادة البنى فيجب أن يفعل تعالى ذلك كما يجب أن يفعل نفس الشهوة. فكأنّ السائل عن هذه المسئلة قد زاد على نفسه إلزامًا آخر دون أن يكون مسقطًا عنه ما ألزمناه.

فإن قال: إنّ الذي نوجبه من الأصلح تجوّزونه انتم وإن جعلتموه غير واجب، فإذا لم يلزمكم في جواز كونه تعالى فاعلاً للأصلح ما ألزمتمونا، فكذلك الحال فينا إذا أوجبناه.

(١) ي: ـ في الجواب.
(٢) ص: نقوله.

قيل له: كيف يلزمنا ذلك وأحد ما انتهى إليه الإلزام أن يكون تعالى إذا لم يفعل هذه الزيادة مخلاًّ بما توجب عليه، وهذا لا يثبت في الجائز إذا رُجع به إلى القدرة، لأنّه ليس من حقّ مَن يقدر على الشيء إذا لم يفعله أن يكون خارجًا عن حدّ الحكمة إلاّ إذا ثبتت له صفة الوجوب. وعلى هذه الطريقة لا يقع الفصل بين المتناهي وبين ما لا يتناهى. ألا ترى أنّ الصلاح إذا تعلّق بقدر مخصوص فإذا لم يفعله الفاعل مع وجوبه عليه قدح في الحكمة، كما لو قيل بوجوب ما زاد على ذلك حتّى إذا لم يفعله قدح في الحكمة إن كان واجبًا عليه، أو يلزم إخراجه عن صفة الوجوب لكونه ممّا يتعذّر إيجاده. فأمّا وصفنا القديم بأنّه قادر على ما لا يتناهى، فإذا لم يقترن إليه وجوب ذلك الفعل جوّزنا كونه تعالى فاعلاً له على الوجه الذي يصحّ في القدرة أن يفعله. ويُراد بذلك أنّه لا ينتهي إلى حدّ إلاّ وما زاد عليه يصحّ منه إيجاده، ولا أن ينتهي إلى وقت إلاّ ويصحّ منه أن يفعل في الوقت مثل ما فعله في الأوّل. وبيّن رحمه الله أنّ التجويز مفارق للإيجاب والإثبات. فلهذا إذا وصفنا القادر بأنّه يجوز منه هذا الضدّ ويجوز منه الضدّ الآخر لا يلزم أن يوجد الضدّان في حالة واحدة. ولو أنّ قائلنا قال: إنّ القادر متى قدر على شيء وجب وجوده، ثمّ وصفه بالقدرة على الضدّين، للزمه أن يوجدا جميعًا في حالة واحدة. وعلى ذلك نقول: إنّ مَن أجاز في الجسم أن يتحرّك في الثاني وأجاز أن يسكن، لم يلزمه أن يكون الجسم في حالة واحدة متحرّكًا ساكنًا، ولكنّه متى أوجب أن يكون متحرّكًا وأوجب أن يكون ساكنًا لزمه أن يجتمع فيه كلّي الوصفين. وعلى هذه الطريقة قال مشايخنا إنّ جواز الخطأ على كلّ واحد من الأمّة لا يقتضي كون جماعتهم مخطئين، وإنّما كان يجب ذلك لو قطعنا بوقوع الخطأ من كلّ واحد منهم فكان لا يصحّ من بعد أن يُنفى الخطأ عن جماعتهم. وبهذه الطريقة كلّموا «أصحاب الحوادث» على ما مضى من قبل.

فإن قيل: إنّ ما لا يتناهى لا يصحّ دخوله في الوجود، ومحال أن يُحكم بوجوب ما لا يصحّ دخوله تحت الوجود.

قيل له: فاعدل عن المذهب الذي يؤدّي إلى ذلك، لأنّه ليس المقصد أن نقول بوجوب ما لا يتناهى، بل أن تترك القول بوجوب الأصلح وذلك يؤدّي إلى ما منه تهرب.

**وبعد** فالذي ألزمناهم مستقيم وإن لم نصوّر الكلام فيما لا يتناهى. ألا ترى أنّه يصحّ أن يُزاد في شهوات هذا المشتهي قدر مخصوص على ما هو حاصل فلا وجه للاقتصار به على بعض ذلك مع أنّ الزائد أدخل في الالتذاذ وأقوى. ولا يمكن المنع من زيادة اللذّات عند قوّة[١] الشهوات، سواء كان المرجع بالشهوة إلى ما نقوله من إثبات معنى يكسّب الجملة صفة أو كان الأمر بخلاف ذلك. فحصل[٢] أنّ أيّ وجه تصرف قوّة اللذّة إليه ممّا[٣] يحتمل المزايد، فكان يجب أن لا يكون هذا المكلّف مقصورًا به على هذا القدر دون ما عداه.

فإن قيل: لو كانت هذه الزيادة تخلص صلاحًا لا مفسدة فيها لأوجبناها، ولكنّا نقول إنّ هذه الزيادة إذا لم تقع انكشف لنا أنّ فيها مفسدة، فلذلك خرجت عن الوجوب. وهذا غير ممتنع لأنّه يصحّ أن يعرض على وجوب الفعل وجه من وجوه القبح فيخرجه عن الوجوب. ومتى كان كذلك[٤] لم يثبت إخلاله جلّ وعزّ بما له صفة الوجوب.

قيل له: إنّما كان يمكنك القطع على أنّ هذا المفقود من الزيادة إنّما لم يوجد لثبوت مفسدة فيه متى تقرّر لك وجوب الأصلح، فعند ذلك تطلب علّة ما لم يوجد ممّا له صفة الصلاح والأصلح، وتعلّقه بوجوه المفاسد. فأمّا إذا لم يثبت[٥] لك هذا المذهب بعد بل كان الدليل منصوبًا لإفساده، لم يصحّ لك هذا الكلام.

وبعد، فإنّ المفسدة تتبع التكليف، ونحن قد نلزم هذا الإلزام وقد خلق الله الأحياء ولم يكلّفهم، وقد نلزمهم في أهل الآخرة في الجنّة ولا تكليف عليهم، وقد نلزمهم خلق هذه الشهوات في الحيوان الذي لا تثبت فيه طريقة التكليف فيتعذّر فيه الاستسفاد كالبهائم وغيرها. ومتى قالوا: إنّا لا نجوّز خلوّ العقلاء من التكليف، فذلك بناء منهم على

(١) ص: وجود.
(٢) ص: فيحصل.
(٣) ص: ما.
(٤) ص: ذلك.
(٥) ص: يتم.

الأصلح الذي لم يثبت بعد. وإذا زعموا أنّ أهل الآخرة مكلّفون، فالدلالة قد دلّت على فساده. وليس من شأن من يجيب عمّا يسأل أن يبني الجواب على مذهب السائل. ومهما أمكنهم كلّ ذلك فيما[١] أوردناه، فليس يمكنهم فيمن لا عقل له لأنّ التكليف لا يتوجّه عليه. فإن زعموا أنّ هذه الزيادة تكون مفسدة للمكلّفين، قيل لهم إنّ كونه مفسدة يقف علمهم به. فهلاّ جاز أن يخلق الله تعالى هذه الشهوات الزائدة فيمن لا عقل له ولا يعلم أحد من المكلّفين بذلك؟ فيبعد عن طريقة المفسدة، إذ ليس من ضرورة هذه الشهوات أن يعلم المكلّفون حالها كما ليس من ضرورتها أن تكون مفاسد على كلّ حال لو علموها.

ويبيّن ذلك أنّ كون هذا الفعل أصلح هو وجه في الوجوب عندهم. فلو عرض فيه من الفساد ما أشاروا إليه، لم يكن بأن يثبت لهذا الفعل حكم الوجوب لثبات هذا الوجه بأولى من أن يزول عنه الوجوب لثبات وجه القبح. والكلام في أنّ وجه الوجوب إذا حصل في الفعل فلا بدّ من أن يقارنه الوجوب ممّا نذكره بعد. فإذا ثبت ذلك لم يصيروا بأن يوجبوا فعله عليه لكونه أصلح أحقّ من أن لا يوجبوه لكونه فسادًا. يبيّن ذلك أنّ كون الشيء فسادًا إنّما يرجع إلى ما يُعلم من حال المكلّف أنّه يختار عنده ما يفسده، فيجب لو علم الله تعالى من حال هذه الزيادة أن لا يفسد عندها أحد ولا فيما زاد عليها أيضا″ أن لا يكون قدر منه بأوجب ممّا زاد عليه، فيجب أن يكون فاعلًا لِما لا يتناهى. فإذا لم يصحّ ذلك بطل ما قاد إليه وصحّت دلالتنا.

**واستدلّ** على المسألة بدليل آخر، وإن كان يعود في التحقيق إلى شعبة من شعب الإلزام المتقدّم لأنّه قال: إذا كان الأصلح بمعنى الأنفع واجبًا، فقد صار هذا الموجود ممّا[٢] وجب عليه تعالى أن يفعله لثبوت هذا الوجه فيه. فإذا كان ضعفه وما زاد عليه يستحقّ هذه الصفة أيضًا في الأصلح والأنفع، فليس القدر الذي أوجده بأولى من ضعفه وضعف هذا الضعف. فيجب أن يكون فاعلًا لأزيد ممّا فعل ممّا هو محصور متناهٍ.

(١) ص: ـ فيما.
(٢) ص: فيما.

فإذا قالوا: لو أوجبنا الزائد على هذا الموجود لم يكن بعض ما أوجده أحقّ من بعض، فكان ينبغي إيجاده لِما لا يتناهى.

قلنا: فاجعل هذا الوجه سببًا في المنع من وجوب الأصل، لأنّ وجوب الأصل هو الذي اقتضى وجوب ما لا يتناهى. ولا فرق في المذهب بين أن يؤدّي إلى الفساد بنفسه أو بواسطة واحدة أو بما زاد على ذلك، لأنّه في كلّ الأحوال يلزم فساد ما قاد إليه. ولا يمكن أن يُقلب هذا الإلزام علينا بما نوجبه من الأصلح في الدين، لأنّه إنّما يُجعل الشيء أصلح في باب الدين لا لما يرجع إلى الجنس فيقال إنّ الزائد كالمزيد عليه في أنّه تعالى يقدر منه على ما لا يتناهى، بل المرجع إلى الفعل الذي قد عُلم أنّ المكلّف يختار عنده فعل ما كُلّف، وهذا لا بدّ من كونه محصورًا. فبطل أن يلزمنا إيجاب ما لا يتناهى لأنّا لم نثبت للزائد صفة الأصل، كما أثبت القوم للزائد من كونه صلاحًا ونفعًا مثل ما أثبتوه للمزيد عليه، فافترقت الحال بينهما.

**واستدلّ** أيضًا بدليل آخر وهو إلزامهم أن يكون تعالى فاعلًا لما له صفة الأصلح قبل الوقت الذي أوجده وفعله، وذلك لأنّه إذا علم الله تعالى أنّ خلق هذا الحي وخلق ما خلقه له من الشهوة لو كان مقدّمًا على هذا الوقت لثبت فيه من الصلاح والنفع ما ثبت فيه الآن، فلا وجه لتأخيره عن الوقت الأوّل إلى ما بعده سوى أن يقال إنّه تعالى لم يقدر على إيجاده قبل أن أوجده، وفي ذلك قدح في كونه تعالى قادرًا لنفسه وإلحاق له بالقادرين بقدرة حيث لم يصحّ التقديم والتأخير على مقدوراتهم. فإذا لم يجز ذلك، ولم يجز أيضًا أن يقال إنّه مع كونه مقدورًا له وواجبًا عليه قد أخّر إيجاده لما في ذلك من القدح في الحكمة، فليس بعد هذه الجملة إلاّ القول بأنّه لم يكن واجبًا عليه لكون أصلح وأنفع، بل كان متفضّلًا به. فإذا قدّمه جاز، وإن أخّره أيضًا جاز. وربّما ألزم شيوخنا في هذه الطريقة أن يكون فاعلًا فيما لم يزل لتساوي الأوقات أو ما يقدَّر تقديرها في كون الفعل صلاحًا فيها.

فإذا قيل: إنّ إيجاب المستحيل لا يصحّ.

قلنا: فمذهبكم قد أدّى إليه، فاتركوه. أو نقول: إنّما يلزمكم ما دام الفعل لا يخرج

عن كونه فعلًا ولا القادر عليه عن كونه قادرًا. ومعلوم أنّ فعله تعالى لم يوجد على هذا السبيل، فصرنا نلزمهم تارة فيما أوجد تعالى أن يكون أزيد ممّا أوجده قدرًا وتارة نلزمهم أن يكون ما أوجده الآن موجودًا من قبل. وليس يمكنهم أن يقولوا: أنّما لم يقدّم إيجاده لثبوت مفسدة فيه، لأنّا نلزمهم في أوّل التكليف وأوّل المكلّفين أن يكون قبل أن كان والمفسدة إنّما تثبت إذا كان هناك تكليف، فكيف يصحّ هذا الانفصال؟ والكلام في سؤالهم لنا عن جواز ما ألزمناهم في الوجوب قد مضى، فلا وجه لإعادته.

**واستدلّ** أيضًا على ذلك بأنّ كون الفعل أصلح وأنفع لو كان جهة في أن يجب عليه تعالى أن يفعله بالعباد، للزم العباد أن يفعلوا ما هو أصلح بأنفسهم، لأنّه لا يجوز أن يثبت وجه الوجوب في فعل فاعلين إلاّ وهو واجب عليهما، مقابل لا يجوز أن يجب عليه تعالى أن ينفع العبد لكونه أنفع له فقط لا لما يتّصل به تعالى لاستحالة ذلك عليه وأن لا يجب على العبد نفع نفسه مع تمكّنه من ذلك، وهذا يوجب أن يجب علينا أن نفعل بأنفسنا سائر المباحات، وأن يجب علينا تطلّب المنافع. ولا يتأتّى أن يفزع الخصم إلى ثبوت مفسدة في هذه الأفعال، لأنّا صوّرنا ذلك فيما قد عرفنا حسنه وإباحته، فلو كان مفسدة لم يثبت فيه هذا الوجه. ثمّ ألزمناهم فيما هم بصفة المباح أن يكون واجبًا، فلا يمكنهم التعلّق في ذلك بالمفسدة. وقد نذكر في هذه الطريقة وجوب النوافل علينا لكونها أصلح، ولكنّه أفرد هذا الوجه في دلالة أخرى من حيث كان للقوم فيه كلام ووجوه من الارتكابات[١].

**واستدلّ** على ذلك أيضًا بأن قال: لو وجب عليه تعالى فعل الأصلح بالعبد لكونه أصلح له، لوجب على الواحد منّا أن يفعل بالمحتاج ما هو أصلح له من بذل المال ووجوه الإحسان والصدقات وغيرها. وذلك مبنيّ على أنّ وجه الوجوب في الفعل إذا حصل لم يختلف باختلاف الفاعلين، وذلك أنّ وجه الفعل في حكم العلّة للحكم الذي يتبعه، فكما أنّه إذا وقع الفعل ظلمًا قبح من كلّ فاعل فكذلك إذا حصل للفعل وجه الوجوب فينبغي أن لا تختلف أحوال الفاعلين فيه. فإذا ثبت أنّه لا يجب على الواحد منّا ذلك لم

(١) ص: الارتكاب.

يجب عليه تعالى أيضًا، لأنّ في وجوبه عليه تعالى ما يقتضي وجوبه على غيره لثبوت وجه الوجوب فيه.

واعلم أنّ القوم يقولون عند هذا الإلزام: إنّما لم يجب على الواحد منّا ذلك لأنّ العطيّة تضرّه والمنع ينفعه والقديم تعالى لا يجوز عليه النفع والضرر، ففارق حاله حال الواحد منّا. وهذا الكلام منهم يقتضي أنّه ليس يجب الشيء لكونه أصلح فقط، وإنّما هو بالشرط الذي شرطوه به، فيجب أن لا يقتصر القوم على أنّ ذلك واجب عليه لكونه أصلح فقط. ومتى قيّدوا كلامهم بهذه الزيادة لم يجدوا في الشاهد له أصلًا وهم يعتمدون الشاهد على ما يذكره في شبههم، ولم يجدوا في الشاهد مَن لا يجوز عليه الضرر والنفع.

وقد أجاب عن السؤال بوجوه. أحدها أن قال: إنّ وجه الوجوب إذا حصل في الفعل لم يخرجه عن الوجوب بأن يكون على فاعله ضرر. يبيّن ذلك أنّ أحدنا يلحقه ضرر بردّ الوديعة وقضاء الدين ووجوه الإنصاف ويلحقه أيضًا مشقّة بالواجبات أجمع والمشقّة في حكم المضرّة، ولم يخرج لحوق الضرر الواجبات عليه عن كونه واجبة. وأجاب بوجه آخر وهو أنّ من شرط ما يجب على الواحد منّا أن يكون شاقًّا، فكيف يصحّ أن يكون ما معه يجب الفعل مخرجًا له عن كونه واجبًا عليه؟ وذلك بأن يؤكّد وجوبه أولى من حيث كان ممّا لا يتكامل وجوبه إلاّ به. وأجاب بوجه آخر وهو أنّه إذا لحقته المشقّة والمضرّة بفعل هذا الواجب استحقّ من الله تعالى ثوابًا، فصار ذلك أدخل في كونه أصلح لأنّه يقتضي صلاحًا للمعطي والمعطَى جميعًا.

فإن قيل: فإنّ النفع في الفعل إنّما يكون من جهة للوجوب إذا لم يكن فيه ضرر، فأمّا إذا كان فيه ضرر لم يجب.

قيل له: هذا يقتضي أن لا يجب على أحد شيء سوى القديم تعالى، وإلاّ فلا شيء هو أنفع لنا أو لغيرنا إلاّ وفيه ضرر ومشقّة، فكيف يصحّ هذا الكلام؟ وبعد، فإذا كان الإحسان إلى الغير لا يخرج عن كونه حسنًا وإن لحق الفاعل ضرر، فكذلك لا يقدح في وجوبه وإن لحقه ضرر. ولو جاز أن يقال إنّه يقدح في وجوبه، لجاز أن يقال إنّه يقبحه وإن

كان نفعًا للغير. فإن(١) جاز أن يبقى حسنًا ويكون وجه الحسن فيه أنّه إحسان وللمحسن على ذلك ثواب، فهلاّ قيل بوجوبه أيضًا؟ فصحّت هذه الدلالة.

**واستدلّ** بوجه آخر وهو مأخوذ من الوجه الذي تقدم لأنه قال: لو وجب عليه تعالى أن يفعل الأصلح بغيره للزم أحدنا فيما في يده من المال أن يعطيه الغير لثبوت وجه الوجوب فيه. ولو كان كذلك لصار هذا المال حقًّا للغير من حيث أحتاج إليه، وإذا كان حقًّا له قبح منّا أن نصرفه في مصالحنا كسائر ما كان من حقوق الغير المعيّنة، وقد ثبت بالعقل والشرع خلاف ذلك.

ومتى قيل: إنّه إنّما جاز صرفه في مصالحه لأنّه أنفع له.

فمن جوابنا أن نقول: بل الأنفع والأصلح له أن يصرفه إلى الغير لما له في ذلك من الثواب. وعلى أنّه ليس بأن يكون مصروفًا إلى الغير لكونه أصلح بأولى من أن يصرفه في نفسه لكونه أصلح له. فيجب أن يكون أنقص أحواله أن تلزمه طريقة في القسمة لا محالة دون أن يستبدّ بتلك المنفعة، وقد عرفنا خلاف ذلك فبطل قولهم.

**واستدلّ** بطريقة أخرى أيضًا منتزعة ممّا تقدّم لأنه قال: متى أوجبتم الأصلح على الله تعالى لأنّه أصلح لزمكم أن يجب علينا أيضًا لثبوت هذا الوجه. ثمّ إذا تقرّر هذا الأصل قلنا: فيجب إذا كان عند الواحد منّا درهم وهناك جماعة فقراء محتاجون أن لا يكون ما يلزمنا من ذلك ممّا يمكن فعله أصلاً، إذ ليس بأن يجب صرف هذا الدرهم إلى هذا الواحد لأنّه أصلح له بأولى من صاحبه لأنّه أصلح له. ومتى وُضع في أحدهم فقد مُنع الآخر ما هو صلاحه ونفعه. ثمّ كذلك في كلّ واحد منهم لثبوت وجه الوجوب على طريقة الشياع فيهم أجمع. وهذا يوجب أن لا يتمكّن من أداء ما يلزمه في هذا الباب.

فإذا قالوا: إنّه يثبت له التخيير، فإن شاء أعطاه هذا وإن شاء أعطاه صاحبه. قيل لهم: إذا تعلّق حقّ كلّ واحد منهم بذلك المال على حدّ ما يتعلق به حقّ صاحبه زال التخيير. وإنّما يصحّ ثبات التخيير متى لم يكن وجه الوجوب أمرًا يشيع في جماعتهم. وذلك إنما يكون على ما نقوله من كونه متفضّلاً بهذه العطيّة، فكما يجوز له أن لا يعطي أصلاً جاز

(١) ص: فإذا.

له أن يعدل عن واحد منهم إلى غيره. ولا يلزمنا في الزكاة والكفّارة مثل ذلك، لأنّه إنّما أُخذ عليه أن يُعطى مَن له صفة مخصوصة، فإذا وُجدت هذه الصفة في جماعة كان بالخيار من كلّ واحد منهم، ولم يكن وجوب ذلك لصفة لازمة في الكلّ كما قال القوم ذلك في كون الفعل أصلح، لأنّهم جعلوا ذلك جهة لوجوب العطيّة. فإذا اشتركت جماعة في هذه الصفة وكان متى أُعطي أحدهم تحرّيًا لصلاحه فقد مُنع الآخر ممّا هو صلاحه، فافترقنا من هذه الجهة.

فإن قيل: هلاّ جرى ذلك مجرى من عليه درهم لزيد ودرهم لعمرو، فإذا لم يجد ما يقضي به دينهما جميعًا بل وجد درهمًا واحدًا؟ فسبيله أن يقضي به عليهما بالقسمة، وكذلك نقول[١] في مسئلتنا.

قيل له: إذا كان إنّما يلزم أن يعطي أحدهما لكونه أصلح والصلاح في صاحبه قائم لم يتأتَّ ما ذكرته من طريق القسمة. ألا ترى أنّك تقول إن من سبيله أن يعطي أحد الفقيرين نصف درهم لكونه صلاحًا له ونفعًا[٢] ومعلوم أنّ النصف الآخر في كونه صلاحًا له ونفعًا كالنصف الأوّل، فهلاّ وجب أن يعطيه الكلّ؟ وأمّا الدين فلم يجب أن يقضيه لكونه أصلح وأنفع لمن له الدين، بل وجوبه لأمر آخر على ما نذكره في بابه، فساغ له أن يقسم هذا الدرهم فيهما جميعًا. يبيّن ذلك أنّ ما لم يوفّره على أحد الغريمين قد بقي في ذمّته حتّى إذا وجده قضاه. ومتى كان الأمر على ما قالوه في ثبوت الأصلح وكونه جهة للوجوب لم يتأتّ أن يقال بثبات شيء منه في الذمّة. فإذا تساوت حالتا هذين الفقيرين لم يجز له تخصيص أحدهما بكلّ ما عنده ولا تخصيصه ببعضه، ولا مخلص من ذلك إلاّ أن يبطل القول بالأصلح ووجوبه علينا.

**وأورد** بعد ذلك وجهًا آخر وهو أيضًا مشتقّ[٣] ممّا تقدّم، وذلك أنّه متى وجب على الغني أن يفعل بالفقير ما هو أصلح له فقد تعلّق حقّ الفقير بمال هذا الغنيّ على وجه التعيين

(١) ص: ـ نقول.
(٢) ص: ـ ومعلوم أنّ النصف الآخر في كونه صلاحاً له ونفعاً.
(٣) ي ص: مشتقّاً.

والتضييق حتّى لا يجوز له أن لا يفعل ذلك. ومتى كان سبيل ما عنده هذا السبيل جاز من الفقير أن يأخذ مال الغنيّ من دون عطيّة وإذن وإباحة، بل لو كرهه أيضًا جاز له أخذه كما يجوز مثل ذلك في ودائعه وديونه، فإذا ثبت في العقل والشرع خلاف ذلك بطل وجوب الأصلح على العباد، وفي بطلان وجوبه عليهم ما يقتضي أن لا يجب عليه تعالى، على ما تقدّم ذكره. فهذه الوجوه كلّها متقاربة وإنّما يختلف منتهاها، وإلاّ فهي مبنيّة على أصل واحد وهو أنّ وجه الوجوب إذا حصل في الفعل لم يختصّ فاعلًا دون غيره.

**وممّا استدلّ** به أيضًا ما ذكرنا أنّه أخّره إلى هذا الموضع وإن كان قد مضى ما يقاربه، لأنّا من قبل قدّمنا أنّه لو وجب عليه أن يفعل الأصلح بعباده لكان الأصلح بأن يجب على العباد أن يفعلوا بأنفسهم أولى. وهذا يقتضي وجوب النوافل لأنّ فيها صلاحًا من حيث تؤدي إلى النعيم الدائم. وقد ثبت في العقل والشرع أنّ ها هنا نوافل ليست لها صفة الوجوب، ومذهبهم يقتضي التسوية بينها وبين الفرائض. ومتى قالوا إنّ علينا في فعلنا مضرّة فلهذا لم يُقضَ بوجوبها، فقد بيّنّا أنّ ذلك لا يقدح في الوجوب بل بأن يؤكّده أولى.

فإن قيل: إذا كانت النوافل لا حصر لها فكيف توجبونها؟

قيل: هذا آكد للإلزام، فكيف يقع الانفصال بهذا؟ على أنّا نلزمهم ذلك فيما جرت العادة به وفي النوافل الراتبة في الصلوات وغيرها من العبادات، ومعلوم أنّه ليس لها صفة الوجوب، وكلّ مَن التزم وجوبها فقد فارق طريقة العقل والشرع، ويلزمه أن يكون تاركها كتارك الفرائض في استحقاق الذمّ، وقد عرفنا خلافه.

فإن قيل: كيف تنكرون في تارك النوافل استحقاقه للذمّ وأنتم تقولون إنّ من اعتاد ترك النوافل أجمع فإنّه يستحق الذمّ؟.

قيل له: ليس استحقاقه للذمّ على ما ظننته، ولكنّه إذا صيّر ذلك عادةً له فقد كشف عن زهده في ثواب الله تعالى، لا لأنه ترك ما هو نافلة فقط، حتّى يُعتقد أن سبيلها كسبيل الواجبات والفروض. ألا ترى أنّه مهما ترك واحدة من هذه النوافل مع زوال الأعذار والموانع فلا ذمّ هناك ولا نقص. وليس كذلك إذا ترك الفرض. وما يجري عليه

حال العقلاء في نسب من ترك النوافل لا على طريق العادة إلى ضرب من النقص، فليس هو من الذمّ الذي يُستحقّ على ترك الواجبات بسبيل. وإنّما ذلك عندهم في حكم مَن تمكّن من الوصول إلى نفع خالص لا يشوبه شيء أصلًا فعدل عن اختياره واجتلابه. فكما أنّ مَن هذا سبيله لا يستحقّ الذمّ فكذلك الحال في مسئلتنا.

فإذا قيل: إنّ له في ترك النافلة صلاحًا أيضًا، وهو ما يثبت له من منفعة الراحة وجمام النفس، وذلك متى حصل له دعاه إلى فعل الواجب.

قيل له: إذا كان نفعه في تكلّف النافلة أكثر من نفعه في تركها، فكيف سوّغتم الإخلال بها مع أنّ فعلها أصلح لما يؤدّيه إلى الثواب؟ وبعد، فهذا يقتضي استواء حال النافلة في فعلها وتركها، وذلك خروج عن طريقة العقل والشرع، لأنّه قد ثبت في فعلها من الترغيب ما ليس في تركها، ويقتضي قولهم في التسوية بين فعلها وتركها أن يستحقّ الأجر على تركها كما يستحقّه على فعلها، فبطل به[١] كلّ ما يسألون عنه في ذلك.

**وعطف** رحمه الله على هذه الطريقة بما يشبهها أيضًا، وذلك أنّه قال: إذا وجب الأصلح علينا فينبغي أن يكون كلّ ما [٢] خيّر المكلّف فيه من[٣] الواجبات نحو الكفّارات وما أشبهها ممّا يجب على الجمع، لأنّ المتعالم أنّ ضمّ أحدهما إلى صاحبه أنفع له من إفراد كلّ واحد منهما فيما يتّصل بالثواب، فلا يمكنهم المنع من كون الجمع بينهما أصلح. وكما يلزمهم في المكلّف أن يلزمه الجمع بين الأمرين يقول أيضًا: هلاّ وجب على القديم تعالى أن يكلّفه الجمع بينهما لأنّه في ذلك يكون قد عرضه للأصلح والأنفع؟ ولا يمكن أن يقال إنّ في الجمع بينهما مفسدة، لأنّا نصوّر ذلك في مثل الكفّارات وما أشبهها ممّا رغّب في الجمع بين الأمرين ولو كان مفسدة ندب إلى ذلك.

فإن قالوا: إنّما يتأتّى أن يأتي بأحدهما بنيّة الكفّارة دونهما.

(١) ي: ـ به.
(٢) ص: كلّما.
(٣) ص: بين.

قيل له: يجب على القاعدة التي رتّباها أن يلزمه أن ينوي بهما جميعًا الكفّارة لثبوت الأصلح والأنفع.

وأفرد في ذلك ما هو شعبة من هذه الطريقة أيضًا، وهو أن ألزمهم الجمع من كلّ أمرين خيّر فيهما وإن تعذّر عليه الجمع بينهما، لمّا كان كلّ واحد منهما له من الصفة فيما لأجله يجب ما يثبت في صاحبه، فليس بأن يجب أحدهما أولى من الآخر، فإمّا أن يجبا أو لا يجبا، فأمّا تخصيص أحدهما بالوجوب فلا وجه له. ومتى كان ذلك فاسدًا وجب ترك ما أدّى إليه. ولا ينقلب علينا ذلك، إذا قلنا بأنّ وجوب الواجبات ليس لكونها أصلح وأنفع، لأنّا إذا لم نقل بذلك[١] جاز أن يكون الصلاح متعلّقًا بكلّ واحد من الفعلين ما دام منفردًا عن صاحبه. فإذا انضمّ أحدهما إلى الآخر خرج عن كونه صلاحًا ولطفًا. وإذا كان القوم علّقوا الوجوب بكونه أصلح وهما إذا اجتمعا كان الثواب عليهما أزيد من الثواب على أحدهما، فقد لزم على ما ترى الجمع بين هذين الواجبين بكلّ حال.

**واستدلّ** بوجه آخر، وذلك أنّ الأصلح لو كان واجبًا لكان ما يفعله الله تعالى من الثواب إنّما يجب عليه لكون أصلح. ولو وجب لهذا الوجه لكان التكليف بالفعل الشاقّ قبيحًا[٢] عبثًا، لأنّ الابتداء بهذا الثواب لو حصل لكان أصلح، كما إذا حصل بعد فعل المكلّف ما يشقّ فهو أصلح[٣]. وليس يقول القوم إنّ الثواب يجب لغير هذا الوجه أو يجب مقابلًا لهذه المشقّة، وإنّما وجه وجوبه ما ذكرناه من كونه أصلح. ومتى كان كذلك فلا وجه يقتضي حسن التكليف. وحكى عنهم أنّهم يقولون: لسنا نوجب الثواب على الله تعالى، وتعجّب من هذا القول لأنّه يقتضي إن لم يجب عليه وكان متفضّلًا به أن يجوز منه تعالى أن لا يفعله فيخلو المطيع من الثواب. وعلى أنّ عندهم أنّه وإن لم يجب وجوب الدين فإنّه يجب وجوب الأصلح، ولا فرق بين وجوه الواجبات بعد أن

(١) ص: ذلك.
(٢) ص: قبحاً.
(٣) ص: ـ كما إذا حصل بعد فعل المكلّف ما يشقّ فهو أصلح.

تشترك أجمع في الوجوب، ويبيّن ذلك قولهم إنّه لو لم يفعله لكان بخيلًا وذلك من سمات الذمّ، والذمّ لا يُستحقّ إلاّ على ترك الواجب.

وحكى عنهم أنّهم يقولون: ليس الذي لأجله يحسن منه تعالى أن يكلّف، يرجع إلى الثواب، ولكنّه يكلّف[١] ويحسن ذلك منه لمكان نعمه السالفة، فجعلوا[٢] هذه[٣] الواجبات شكرًا له تعالى على نعمه[٤]. وربّما قالوا: إنّ المكلّف إذا جرّب المشقّة وقاسى الشدّة ثمّ حصل له الثواب الذي ذكرناه، كان موقعه عنده أعظم وإن لم يكن هناك استحقاق ووجوب حقّ. وقد عُرف هذه الطريقة في الشاهد لأنّ مَن كان في ضرّ وشدّة ثمّ صار إلى نعيم خالص فذلك أهنى له، فهكذا قال القوم في الثواب. وبيّن أنّه لا بدّ من ثواب في مقابلة هذه الشدّة. حتّى لولاه لم يحسن تكليف الشاقّ، كما لا يحسن لولا العوض إنزال الشاقّ. ويبيّن[٥] ذلك أنّ شكر النعمة إنّما يلزم بالقلب أو باللسان على بعض الوجوه، فأمّا أن يُجعل الجهاد والصوم وغيرهما من العبادات الشاقّة شكرًا للنعمة فهذا ممّا لا نعرفه في العقول. فإذا أوجبه الله تعالى، فيجب أن يكون بإزاء هذه المشاقّ منافع.

فإن قيل: فقد يلزم في شكر النعمة في الشاهد غير ما أشرتم إليه، وهو ما قد عُرف من حال الولد أنّه يلزمه من خدمة والده بطريقة الفعل الشاقّ شكرًا لنعمته مثل ما يلزمه بالشكر بالقلب واللسان، فكيف أنكرتم ما قلناه؟

قيل له: لسنا نوجب من جهة العقل على الولد غير ما ذكرناه. والذي سألت عنه فإن وجب عقلًا فإنّما يجب إذا لحق الولد غمّ لمخالفة والده في هذه الأفعال، فلدفع الضرر[٦] يلزم ذلك. وأمّا أن يكون طريقه الشرع ويكون على الولد تكليف في خدمة والده لما له في ذلك من صلاح، ونقول مع هذا إنّه يستحقّ على الله تعالى الثواب بما فعله، فلا يلزم

(١) ص: مكلّف.
(٢) ص: ـ فجعلوا.
(٣) ص: فهذه.
(٤) ص: نعمته.
(٥) ص: وبيّن.
(٦) ص: الضرر.

ما ذكرته. والذي يجري في كلام شيوخنا من أنّ هذه العبادات الشرعيّة تلزم على وجه الشكر لله تعالى إنّما أرادوا بها ما يجب إيقاعها عليه من الإعظام والخضوع، كما يلزم مثله في شكر النعم، لا أنّه في التحقيق شكر لنعمته تعالى.

ويبيّن صحّة ما تقدّم أنّه لو لم يُرِد القديم عزّ وجلّ[١] بهذا التكليف الشاقّ إيصال العبد إلى ما يلزمه له من الثواب، لجعل شهوة العبد في إقامة هذا الشكر ولم يجعله شاقًّا عليه. فإذا جعله شاقًّا عليه فلا بدّ من وجه آخر وليس إلاّ ما ذكرنا. ويبيّن فساد قولهم أنّه لو كان تكليف هذه الأفعال الشاقّة لما قالوه من كونه شكرًا للنعم، للزم أن لا يتفاوت التكليف في شخصين قد تساويا في قدر النعم عليهما وأن[٢] تكون التكاليف الشاقّة مقدّرة بمقدار النعم التي قد أنعم بها على العباد، وقد نجد المكلّفين غير مختلفين في كثير من العبادات مع تفاضل نعم الله عليهم ولا سيّما ما قد تقرّر من الشريعة عليه اليوم. فكيف يجوز أن يُجعل ذلك في مقابلة النعم؟ وممّا يصحّ إيراده عليهم في الجملة التي قالوها أن نقول: ما حال هذه النعم التي فعلها الله تعالى؟ فإن كانت تفضّلاً من جهته مع كونها أصلح فقد بطل وجوب الأصلح، وإن كانت واجبة فلا شكر يستحقّه من فعل الواجب. وهذه دلالة لنا في أصل القول بإبطال الأصلح، على ما نذكره من بعد. فإذا تقرّرت هذه الجملة، وكان الثواب يجب لكونه أصلح أو لا بدّ أن يفعلها الله تعالى لهذا الوجه، فكيف يحسن مع ذلك التكليف بالشاقّ من الأفعال، ولا يثبت له إذا أتى بها إلاّ ما يثبت من دونها؟

ثمّ حكى عنهم أنهم ربّما أوجبوا العقاب آكد إيجاب ومنعوا من إيجاب الثواب، وعجّب من هذا القول من حيث كان الثواب[٣] حقًّا للمطيع فلا بدّ من أن يوفيه تعالى حقّه، والعقاب حقّ له تعالى خالص فيجوز أن يسقطه. فكيف يقال بوجوب ما هو حقّ له تعالى وسقوط الوجوب عمّا هو حقّ العبد؟ وبيّن رحمه الله أنّ الذي لأجله قالوا بذلك

(١) ص: جلّ وعزّ.
(٢) ص: في أن.
(٣) ي: ـ الثواب.

ظنّهم أنّ التكليف لا يتمّ إلاّ بهذه الطريقة. والكلام في هذه الجملة يعود من بعد إن شاء الله. ولأنّ أحد ما استدلّ به شيوخنا عليهم أنّ الأصلح لو وجب لكان الله تعالى لا يعاقب الكفّار لأنّ الأصلح خلافه، وسنبيّنه إذا انتهينا إليه.

فأمّا قولهم إنّ التكليف إنّما يحسن ليجرّب العبد المشقّة فيكون موقع النعمة والثواب لديه أعظم فباطل، لأنّ هذا الفصل إنّما يمكن ذكره فيمن يصل إلى الثواب، فأمّا من كان المعلوم من حاله أنّه لا يؤمن فلا يصل إلى الثواب، فقد عري تكليفه عن وجه يحسن عليه. وبعد، فإنّ القليل من هذه المشقّة كان يكفي في خلوص النعم له بعد التكليف، فما بال هذا المكلّف يدفع إلى مقاساة الشدائد طول عمره لولا أنّ هاهنا غرضًا آخر سوى ما قالوه. وبعد، فإنّ ذلك كان يحصل بألم يفعله الله تعالى به وإن قلّ، فكيف حمله هذه المشاقّ وفعله عزّ وجلّ قد قام فيه مقام فعل العبد؟ ويبيّن سقوط ذلك أيضًا أنّه كان يجب تقدّر هذه المشاقّ بمقدار النعم، ومعلوم تفاوت الحال في ذلك على ما قدّمنا. فبطل كلّ ما يسأل عنه في هذه الدلالة.

**وأحد** ما استدلّ به على المسئلة أن الأصلح لو كان يجب لكان ما يفعله الله تعالى بالمكلّف ابتداء من النعم واجبًا عليه لثبوت وجه الوجوب فيه، وهو كونه أصلح. ولو كان كذلك لما كان في الحقيقة منعمًا ولَما استحقّ على ما فعله شكرًا، لأنّ فاعل الواجب قصارى أمره أن يستحقّ المدح، وأمّا الشكر فإنّما يستحقّه من تفضّل على غيره. ولهذا يشكر أحدنا غيره إذا تفضّل عليه بعطيّة ولا يشكره إذا قضى دينه أو ردّ وديعة عنده. فهذه التفرقة الثابتة في الشاهد تقضي على مذهبهم بالفساد، هي(١) لأنّ عندهم لا فرق بين الموضعين. وليس يلزمنا أن لا يكون تعالى منعمًا بالثواب وغير ذلك ممّا نحكم بوجوبه عليه تعالى وأن لا يستحقّ الشكر، لأنّا نقول إنّه تعالى وإن لم يتفضّل بنفس الثواب فهو متفضّل بسببه وهو التكليف الذي كان منه وإن لم(٢) يكن واجبًا عليه. ولا فرق بين أن يكون المنعم متفضّلاً على غيره بنفس إنعامه وبين أن يكون متفضّلاً عليه بما يؤدّيه إلى هذه

(١) ص: - هي.
(٢) ي: ولم.

النعم. ولا يتأتّى للقوم مثل هذه الطريقة لإيجابهم عليه تعالى التكليف كإيجابهم الثواب، فافترقت الحال فيهما.

**واستدلّ** على ذلك بأنّه يلزمهم أن لا يصحّ منه تعالى أن يتفضّل بشيء من النعم، وذلك يقدح في كونه قادرًا لنفسه. وبيان هذه الجملة أنّ التفضّل أحد أقسام الأفعال وضروبها، كما أنّ القبيح ضرب من ضروب الأفعال وكذلك الواجب. وقد تقرّر أنّ ضروب الأفعال لا تختصّ بقادر دون قادر. ولأجل هذا تصحّ هذه الضروب من القادرين منّا على تفاوت درجاتهم في كونهم قادرين، فالقادر لنفسه بذلك أحقّ. وعلى هذه الطريقة كلّمنا مَن منع من كونه تعالى قادرًا على الظلم، على ما تقدّم. فإذا وجب أن يكون تعالى قادرًا على التفضّل، سألنا القوم عن ذلك فقلنا: ما صفة هذا التفضّل؟ فلا بدّ من القول بكونه نفعًا وصلاحًا للمتفضّل عليه. فقلنا لهم: متى كان النفع بهذه الصفة ففعله عليه تعالى واجب، فأين صفة التفضّل فيه؟ فلا يجد إلى بيان ذلك سبيلًا أو يترك القول بأنّه تعالى يصحّ أن يتفضّل على عباده بشيء. وهذا مع ما فيه من البشاعة قادح في كونه تعالى قادرًا لنفسه، على ما مضى ذكره.

فإن قيل: فالمباح أيضًا ضرب من ضروب الأفعال ولا يصحّ وصف القديم تعالى بالقدرة عليه، فهلاّ جاز مثله فيما ذكرناه في التفضّل؟

قيل له: ليس الأمر عندنا على ما ظننت، فإنّ ما هو بصفة المباح يجوز منه تعالى أن يفعله، على ما نقوله في العقاب وتوابعه من الذمّ والاستخفاف. ألا ترى أنّه ليس لذلك حكم زائد على كونه حسنًا متى دخل في الوقوع، وهذه صفة المباح؟ وإنّما يمتنع من التسمية لأنّها تقتضي إباحة قبيح له، وهذا لا يصحّ في فعله تعالى. وليس الذي ألزمناهم ما يرجع إلى التسمية، وإنّما ألزمناهم ما يتّصل بالمعنى، وهو ما إذا فعله المرء استحقّ بفعله المدح والشكر ولا يستحقّ بأن لا يفعله الذمّ، ولا يوجد عندهم في فعل الله تعالى ما هذا سبيله. الا ترى أنّ ما كان منه نفعًا حسنًا خالصًا عن وجوه المفاسد فواجب عليه تعالى فعله، وما ليس كذلك فقبيح منه تعالى؟ فلا يبقى لِما يكون له حكم التفضّل موضع.

فإن قيل: فالعقاب متى لم يفعله تعالى فإنّه مستحقّ الشكر، فكيف يكون بصفة المباح؟

قيل له: إنّما يراعى في كون الفعل مباحًا أو ما كان في حكمه ما يقع ولا صفة له زائدة على حسنه. فأمّا ما يرجع إلى عدمه وأن لا يفعله الفاعل فليس ممّا تجري عليه أسماء الأفعال لرجوعه إلى النفي. وذلك بمنزلة المطالبة بالدين، لأنّه لا صفة لذلك إلاّ ما يثبت للمباحات وإن كان لو لم يطالب وقصد[1] به الترفيه على غريمه لاستحقّ الشكر. فإذا ثبتت هذه الجملة وكان العقاب لو وجد ما كانت له صفة زائدة على حسنه، فيجب أن يكون في حكم المباح وإن لم يسمَّ بهذا الاسم.

**وأحد** ما استدلّ به أنّ الأصلح لو وجب لم تختلف الحال بين ما يرجع إلى طريقة الفعل أو إلى أن لا يفعل، ومعلوم أنّه تعالى لو لم يعاقب الكافر لكان ذلك أصلح من معاقبته إيّاه. وقد يمكن الإشارة إلى فعل يلزمهم أن يقولوا بوجوبه عليه تعالى، نحو أن يفعل في أجسام المعاقبين من الصحّة والسلامة ما ينافي فعله من العقاب ووجوه الضرر، فكان يجب أن يفعل ذلك دون العقاب، بل كان يجب أن يثيبهم لأنّ الثواب أصلح لهم من العقاب. وهذا يقتضي زوال الفصل بين المؤمن والكافر والمطيع والعاصي. ولا يقال إنّ إحراقهم بالنار أبدًا هو أصلح لهم من خلافه، لأنّ مثل ذلك لا يظهر من العاقل على طريق الاعتقاد، وإنّما يصحّ أن يقع مثل ذلك من ناقص العقل أو ممّن تغلّب عليه المجون.

فإن قالوا: إنّا نقول إنّ العقاب أصلح لا على هذه الطريقة، ولكنّا نقول إنّ الوعيد لا بدّ منه في التكليف ولا يثبت له موقع إلاّ إذا وقع الوفاء به. فجعلناه أصلح من هذا الوجه من حيث لولاه لما أطاع المطيع ولصار العبد في حكم المغرى المحمول على المعاصي.

وجوابنا على ذلك: أنّه إن كان ما هو الأصلح من زوال العقاب ليس يتمّ إلاّ بعدم الوعيد بل بعدم التكليف الذي يترتّب الوعيد عليه، فيجب أن يقضى بقبح ذلك، فلا معنى لانفصالهم بهذا الوجه. وبعد، فإنّ الأصلح في ذلك لو ثبت لم يتعلّق بنفس العقاب وإنّما يتعلّق بالوعيد، فكان يجب أن يتوعّد ثمّ لا يفعل، ويبيّن صحّة ذلك أنّ الإلزام إنّما هو

(١) ص: وقصده.

في الآخرة وقد زال التكليف وبطل ما يتّصل بالألطاف، فكان يجب أن لا يفعله تعالى إذ لا شيء فيه ممّا يقتضي كونه أصلح. وقال رحمه الله إنّ هذه الجملة إذا حُقّقت حصل منها أنّ هذا النفع الواقع بالوعيد راجع إلى غير من كان العقاب صلاحًا له. ومتى لم يكن النفع والضرر متعادلَين على شخص واحد، لم يخرج عن باب الظلم. وبيان ذلك أنّ هذا العقاب إنّما تنزّل في الآخرة بمن عصى في الدنيا، والوعيد الذي فيه نفع إنّما انتفع به من أطاع في الدنيا، فيجب أن لا يصير الوعيد أصلح للمعاقَب من حيث لم ينتفع به وإنّما انتفع به غيره. فهذه الجمل من الأدلّة تأتي على قولهم بوجوب الأصلح.

**ثمّ** بيّن الشبه التي يعتمدها القوم في هذا الباب. فمن ذلك قياسهم الأصلح في باب الدنيا على الأصلح في باب الدين، فيقولون: ما اقتضى أنّ الأصلح واجب على الله تعالى[1] في باب الدين يقتضي أنّ الأصلح واجب عليه في الدنيا. وزعموا أنّ الوجه الذي لأجله يجب الأصلح في باب الدين قائم فيما أوجبوه. وهذا الوجه في غاية البعد، لأنّ ما لأجله أوجبناه اللطف عليه تعالى في باب الدين هو أنّا أجرينا المنع من اللطف مجرى المنع من التمكين، فكما أن عند التكليف يجب عليه تعالى أن يمكّن فكذلك يجب عليه أن يلطف. وهذه العلّة غير ثابتة فيما يُعدّ أصلح لا في الدين، فلا يصحّ اعتبار أحد الأمرين بالآخر. يبيّن ذلك أنّا نقول: إذا علم الله تعالى من حال زيد أنّه لا يؤمن إلاّ عند عطيّة درهم فذلك هو الواجب، وإن كان ما زاد على الدرهم لا يثبت فيه استفساد فهذه الزيادة لا تجب، وتقع بذلك القدر إزاحة العلّة. والقوم قد أوجبوا هذه الزيادة من دون وجه يوجبها. على أنّا لا[2] نوجب الأصلح في الدين إلاّ عند تقدّم التكليف، فأمّا ما قُدّر سابقًا له أو مقارنًا له فليس يقضى فيه الوجوب، وعندهم أنّ ما كان أصلح فهو واجب بكلّ حال. فلا يجوز أن يقال إنّ ما أوجب أحدهما هو الذي يوجب الآخر، وطريقة الوجوب فيما نذكره بخلاف ما ذهب القوم إليه.

**ومن ذلك** تعلّقهم بما يتّصل بالعبارة، وهو قولهم: إذا اتفقنا على أنّ الأصلح واجب

(١) ص: ـ تعلى.
(٢) ص: ـ لا.

في الدين وهذه اللفظة تفيد الأنفع، فينبغي إذا علم الله تعالى أنّ عطيّة الدرهم تصلح زيدًا وعطيّة الألف بمثابته أن يجب عليه تعالى عطيّة الألف لأنّها أنفع. وقد اقتضى لفظ الأصلح ذلك.

والجواب: أنّه يجب أن نعرّف غرضنا بقولنا إنّ الأصلح في باب الدين يجب، لأنّا لا نريد ما تقتضيه طريقة اللغة في إثبات التزايد في النفع حتّى يقال إنّ ذلك يقتضي صلاحًا ليس بأصلح، فإذا أوجبنا الأصلح فليس إلاّ إيجاب الأنفع، ومرادنا بقولنا أصلح أنّه لا شيء يصلح المكلّف عنده أو يكون أقرب إلى الصلاح إلاّ هذا الفعل. فأجرينا لفظه يفيد المبالغة ولم يكن الغرض المبالغة. فهو كقول العلماء في قولنا: «الله أكبر» إنّ الغرض به ليس أنّ ها هنا ما يساويه في الكبر وهو تعالى أكبر منه، لكن يفيد بهذا اللفظ أنّه لا أحد يستحقّ من الإعظام مثل ما يستحقّه هو تعالى. فكذلك مرادنا بقولنا إن هذا الشيء أصلح أنّه لا شيء يصلح المكلّف إلاّ ما ذكرناه. وهذا هو اصطلاح منّا، فيجب أن يرجع إلينا فيما نريده به[١].

**وأحد** ما قالوه: إنّ الأصلح لو لم يجب على الله تعالى لم يجب على غيره مثله، وقد تقرّر في العقل أنّ الموسر منّا يسارًا عظيمًا إذا شاهد من به اضطرار شديد من جوع أو عطش ولا يؤثّر في يساره أن يخرج إليه ما يسدّ به جوعه أو يسكّن به عطشه، فإنّه يجب عليه ذلك حتّى لو قُدّر أنّه لا يفعل ذلك لذمّه العقلاء ونسبوه[٢] إلى البخل. ولا وجه يمكن لأجله إيجاب هذا الفعل عليه إلاّ أنّه أصلح للمفعول به مع أنّه لا ضرر على فاعله. وهذه الطريقة قائمة فيه تعالى، فكان الأصلح عليه واجب.

والجواب أن يُقال لهم: إمّا ان توجبوا هذا الفعل عليه إذا لحقه غمّ بهلاك هذا المحتاج أو توجبوا ذلك عليه ولا غمّ يلحقه بهلاكه. فإن قلتم بالأوّل فلوجوبه وجه سوى أنّه أصلح للمفعول به وهو ما يرجع إلى دفع الضرر عن النفس، وهذا هو الأغلب من حال الواحد منّا إذا شاهد الفقير الذي ذكرناه حاله. ومتى كان وجوبه لهذا الوجه، بطل ما راموه ولزمهم

(١) ص: - به.
(٢) ص: ولنسبوه.

أن لا يجب عليه تعالى فعل الأصلح، لأنّ الضرر والغمّ لا يجوزان عليه تعالى. وإن قالوا بوجوب ذلك عليه ولمَا يلحقه غمّ وضرر فهو موضع الخلاف، لأنّا نقول: إنّما يحسن ذلك منه تفضّلًا، فأمّا أن يكون واجبًا فلا. يبيّن ما ذكرناه أنّ من يوصف بوجوب ذلك عليه إنما يوصف به لِما يلحقه من الغمّ أنّه لو شاهد أجنبيًّا عنه بهذه الصفة وشاهد من يمسّه أمره لآثره على الأجنبيّ. ولم يكن الوجه في ذلك إلاّ أنّ ما يلحقه من الغمّ بهلاك هذا القريب أعظم ممّا يلحقه بهلاك ذلك الأجنبيّ. فهذا يبيّن أنّ الذي لأجله وجب عليه أن يفعله إنّما هو ليدفع الضرر عن نفسه، حتّى إذا خلا من ذلك لم يُقضَ بوجوبه عليه. هذا هو الذي يقتضيه العقل. فأمّا الشرع فقد أوجب ذلك وإن تلزم المرء زكاة ولم يجب في ماله حقّ، وذلك خارج عمّا نريده. فأمّا من وصف مانع المحتاج ما يحتاج إليه بأنّه بخيل، فإنما كان كذلك لاعتقاده وجوب ذلك عليه. ألا ترى أنه بذلك يذمّه، وما لم يثبت الفعل واجبًا فتاركه لا يستحقّ الذم؟ وعلى هذه الطريقة لمّا اعتقدت العرب وجوب قرى الضيف سمّت مانع ذلك بخيلًا. فيجب أن يبيّن القوم أوّلًا وجوب هذه العطيّة ثم يتبعونه بالذمّ إذا لم يفعل. وجملته أنّ ذلك عبارة يجب أن تبنى على المعنى. فأمّا دعواهم في هذه الطريقة وما شاكلها أنّ أحدنا لا ينفعه المنع ولا يضرّه العطاء إذا بلغ في اليسار مبلغًا عظيمًا فغير مسلّمة، لأنّه لا شيء ممّا يخرجه من ملكه إلاّ ومنعه ينفعه وعطاؤه يضرّه على وجه من الوجوه، ولا يُتصوّر فيه خلاف ذلك. فكأنّهم إذا صوّروا هذا في الشاهد، فقد صوّروه في القديم وقُدّروا أنّهم مصوّرون له في غيره ليقيسوا عليه حاله، وهذا باطل. وبيّن في جواب هذا السؤال: أنّه لو سلّم لهم أيضًا ثبوته في الشاهد، لكان لا معنى لتقييدهم الوجوب عليه بأنّه لا يضرّه العطاء، لمّا بيّنّا من قبل أنّ ما يجب لا يزول الوجوب فيه بلحوق الضرر بل يؤكّد وجوبه. ومتى لزمه أن ينفع الغير فليس بعض ما يلزمه إخراجه إليه بأحقّ من بعض ولا بعض من يعطيه أحقّ من غيره. فهذا يقتضي ما تقدّم ذكره من لزوم أحدنا الخروج من جميع ما يملكه، وأن لا يتأتّى منه قضاء ما وجب عليه من ذلك.

**وممّا** تعلّقوا به: أنّ الواحد منّا يقبح منه أن يمنع صاحبه من النظر في مرآة نصبها في حائطه أو الاستظلال بحائط داره أو تناول ما يسقط من حبّات زرعه أو التقاط ما يرمى به

من فضالة طعامه. ولا وجه لهذا القبح إلاّ أنّه لا ينتفع بالمنع ولا يضرّه التمكين من ذلك والتخلية بينه وبينه. وهذه العلّة موجودة فيما يقدر الله عليه ممّا هو أصلح للعباد.

والجواب: أنّ ما أوردوه ليس يشبه موضع الخلاف، لأنّهم أوجبوا عليه تعالى أن يفعل ما يكون سببًا لانتفاع العبد به فقالوا: إذا لم يفعل ذلك فقد أخلّ بما وجب عليه. فعروضه[1] من هذه المسئلة أن يوجبوا عليه أيضًا نصب مرآة في حائطه لينظر الناظر فيها أو يبني حائطًا ليستظلّ به غيره أو يرمي حبّات الزرع ليلتقطها المحتاج[2] ولا أحد يوجب ذلك على أحدنا. والذي يشبه ما أوردوه ممّا يفعله تعالى أن يخلق الأشياء المنتفع بها ويمنع العباد من الانتفاع، ولسنا نجيز عليه تعالى ذلك، فلا يصحّ ما مثّلوا به في الشاهد. ولسنا نسلّم أيضًا أنّ العلّة التي لها قبح المنع من الاستظلال بحائطه وسائر ما مثّلوا به أنّ المنع لا ينفعه والعطاء لا يضرّه، ولكن إنّما قبح لثبوت العبث فيه. ولا يمكنهم أن يدعوا ثبوت العبث في مسئلتنا، لأنّ ذلك يتبع طريقة الفعل، فأمّا عدم الفعل فلا يدخله عبث. فلهذا قلنا: إنّ مثال مسئلتنا ممّا أوردوه أن يمنع الله تعالى من الانتفاع ممّا خلق من النعم، وهذا لو فعله تعالى لكان عابثًا. ومثال ما أوردوه في الغائب أن يجب على الواحد منّا الابتداء بهذه الأسباب قصدًا منه نفع الغير، وهذا لا شبهة في سقوطه، والذي يبيّن أنّ العلّة في قبح منعه لمن هذا حاله ما ذكرناه أنّه إن حصل لصاحب الدار غرض في هذا المنع لحسن منه بأن يحتاج إلى الاستظلال[3] بحائطه أو يريد إيواء ماشيته وغيرها هناك. فإذا ارتفعت هذه الوجوه لم يكن في هذا المنع غرض، فقبح لأنّه عبث.

فهذه طريقة الكلام في ذلك، يتلوه إن شاء الله باب في حدّ الواجب.

(١) ص: فغرضه.
(٢) ي: + غيره.
(٣) ص: ـ استظلال.

# باب في حدّ الواجب[(١)]

**إعلم** أنّه لمّا كان قد بنى مكالمة القوم على معنى وعبارة ودلّ من جهة المعنى على صحّة ما يذهب إليه، تكلّم من بعد فيما يتّصل بالعبارات والحدود. فبدأ من جملتها بذكر ما يجب أن يُعتمد في تحديد الواجب، وذاك أنّ القوم ربّما ضاق بهم الكلام عند وجوه الإلزام، فنوّعوا الواجب وزعموا أنّه قد يكون الواجب ما الأولى فعله، كما أنّ ما لا يجوز له الإخلال به فهو أيضًا واجب. والذي يتّصل بالكلام في الواجب من طريق المعنى ما تقرّر في العقول من الفصل بين ما إذا فعله المرء استحقّ الذمّ وبين ما إذا تركه وأخلّ به استحقّ الذمّ، فالأوّل هو القبيح والثاني هو الواجب. ألا ترى أنّ فاعل الظلم وغيره من القبائح يستحقّ الذمّ على بعض الوجوه، والمخلّ بردّ الوديعة وشكر النعمة وقضاء الدين يستحقّ الذمّ على بعض الوجوه؟ وكما تقرّر ما ذكرناه، فقد تقرّر أنّ ها هنا من الأفعال ما لا مدخل لاستحقاق الذمّ فيه فعلًا وتركًا، إلاّ أنّه ينقسم فيكون للمدح مدخل في فعله، كالاحسان وما أشبهه، وقد يكون ممّا لا مدخل للمدح فيه فعلًا كما لا مدخل للذمّ فيه تركًا، على ما نقوله في المباحات. فيجب تقرير هذه الجملة من جهة المعنى. ثمّ يُخصّ كلّ شيء من ذلك باسم ويُحدّ بما يُكشف عنه وتُحصر فائدته.

**والذي** ذكره في حدّ الواجب: ما له مدخل في أن يستحقّ الذمّ بأن لا يفعله. فرجع في تحديده إلى طريقة من النفي، كما أنّه يحدّ القبيح بما يرجع إلى طريقة الإثبات، وهو ما له مدخل في استحقاق الذمّ بفعله. فصار بهذا الحدّ متميّزًا من القبيح بما ذكرناه، ويتميّز

(١) يبدأ الجزء الحادي وعشرون.

عن التفضّل والإحسان لأنّه إذا لم يفعل ذلك لم يستحقّ الذمّ، وكذلك الحال في المباح. ونحن وإن كنّا نسمّي الواجب واجبًا إلاّ إذا وقع واختص بوجه مخصوص، فالغرض ها هنا إنّما هو أنّ ما[1] لم يقع كيف يوصف بالوجوب، وما المراد بقولنا إنّ هذا الفعل واجب على زيد، فيكون حدّه ما ذكرناه. ألا ترى أنّ عند الوقوع قد خرج عن كونه واجبًا على أحد؟ وإنما يتأتى هذا الحد في الواقع من هذه الأفعال بأن يقال: لو لم يفعله لكان مستحقًّا للذمّ وحكمه الآن عند الوقوع والخروج عن الوجوب أن يكون فاعله مستحقًّا للمدح.

وإنّما لم يذكر في حدّه استحقاق المدح بفعله لأنّ الحدّ يراد للإبانة وليس يبيّن الواجب من التفضّل بهذا الوجه. ألا ترى أنّ النفل يشارك الواجب في هذه القضيّة فلا معنى لضمّ ذلك إليه مع وقوع البينونة باستحقاق الذمّ بأن لا يفعله.

وأمّا تقييده حدّ الواجب بما له مدخل فلأنّه لو أطلق القول وجعل حدّ الواجب ما يستحقّ الذمّ بأن لا يفعله، لاقتضى أن ليس في الواجبات إلاّ ما هو على تعين وتضييق. فإذا ثبت فيها ما يجب على تخيير وجب أن يفيد كلامه بذلك، لأنّه متى لم يفعل إحدى الكفّارات الواجبة في اليمين عادلاً بها إلى غيرها فلا ذمّ، وإن كان الجميع يوصف بالوجوب، ولكنّه لو أخلّ بواحدة منها لا إلى أخرى لاستحقّ الذمّ، فقد وقع الاحتراز عن هذا الوجه. وكذلك قد يكون الإخلال بالواجب صغيرًا[2] ولا ذمّ عليه. فإذا قلنا: له مدخل في استحقاق الذمّ بأن لا يفعله دخل ذلك في جملة الحدّ، لأنّ هذا الصغير لو وقع ممّن لا ثواب له لاستحق الذمّ بتركه.

**وقد قال** رحمه الله: يجوز أن يُحدّ الواجب بأنّه ما لا يستحقّ الذمّ بأن لا يفعل إلاّ فيه، ومراده نحو ما تقدّم. وكأنّه أشار إلى ما ثبت من الفصل بين ما لا يستحقّ الذمّ بأن لا يُفعل وبين ما يستحقّ الذمّ بأن لا يُفعل، فجعل الواجب ما لا يستحقّ الذمّ إذا لم يُفعل إلاّ به. وفي هذا الحدّ تخليص طريقة النفي، والحدّ الأوّل فيه ما يرجع إلى الإثبات وإلى النفي. والأوّل أكشف وأصحّ لفظًا وأشمل لكلّ الواجبات، لأنّ ما لأجله احترز في الحدّ

(١) ي: إنّما.
(٢) ص: صعيداً.

الأوّل بقوله «ما له مدخل» لم يقع عنه احتراز في الثاني، لأنّه قد يوصف الشيء بأنه واجب ولا يستحقّ الذمّ بأن لا يُفعل إلاّ على بعض الوجوه.

**فأمّا** قول مَن يقول: إنّ الواجب ما يستحقّ الذمّ بتركه، ويعني بالترك فعلًا قبيحًا يضادّ هذا الواجب فلا يصحّ، لأنّ العلم بالحدّ يتضمّن العلم بالمحدود، فكان ينبغي أن لا يعلم أحدنا استحقاق غيره للذمّ بأن لا يفعل أمرًا مخصوصًا إلاّ مع اعتقاده أو علمه أنّه قد فعل ما يضادّ ذلك الأمر. وقد يعلم أحدنا فيمن لم يردّ وديعة غيره أنّه مستحقّ للذمّ، ولا يخطر له هذا الترك على بال، ولا أن يعتقد أنّه لا يتأتّى الانفكاك عن هذا الواجب إلاّ بفعل قبيح. وأيضًا، فإنّه إذا لم يعلم استحقاقه للذمّ على هذا الترك القبيح إلاّ بأن يعلم وجوب الواجب من قبل وأنّ هذا الترك إذا كان منعًا منه كان قبيحًا يستحقّ به الذمّ، فلو وقف العلم بوجوب الواجب على العلم بهذا الترك ووقف العلم بالترك على العلم بوجوب الواجب، لأدّى إلى أن لا يعلم استحقاقه للذمّ أبدًا لتعلّق كلّ واحد من الأمرين بصاحبه. وأيضًا، فقد يجب الشيء ولا ضدّ له فلا يكون له ترك، لأنّ الترك هو الضدّ وزيادة عليه. فلا يكون هذا التحديد شاملًا لجميع الواجبات. ومن حقّ الحدّ أن يشمل كلّ المحدود ولا يختصّ. وأيضًا، فقد يجب الفعل على القديم تعالى على ما قدّمنا ذكره ولا يصحّ فيه معنى الترك ولا لفظ الترك، فكيف يُحدّ الواجب بما يختصّ الشاهد دون الغائب؟ وأيضًا، فقد يقبح ترك الشيء ولا يجب هذا المتروك. ألا ترى أنّ اعتقاد الجهل في كلّ شيء هو قبيح يُستحقّ به الذمّ ولا يجب علينا العلم بكلّ شيء قبح الجهل به؟ فلو حُدّ الواجب بما له ترك قبيح، لكانت المعارف أجمع واجبة على كلّ حال لقبح تركها[١]. وأيضًا، فقد يجب الشيء وتروكه[٢] بمثابته في الوجوب، كما نقوله في الصلاة في زوايا المسجد، لأنّ بعضها يكون تركًا للبعض والكلّ يجب على تخيير[٣]. وربّما كان بعض التروك قبيحًا، والحدّ الذي ذكروه يقتضي قبح كلّ ترك، فبطل ما قالوه.

(١) ص: تروكها.
(٢) ص: وتركه.
(٣) ص: تخييره.

فأمّا قول من حدّه بما يستحقّ النقص بأن لا يفعله، فإذا أراد بالنقص ما ذكرناه في الذمّ فهو الذي مضى. وإن أراد سواه فيجب أن يبيّنه، ومتى أراد أنّه ترك التعرّض لما هو أنفع[١] وأولى فذلك يقتضي التباس الواجب بما الأولى فعله، وهذا صفة الندب.

وإن قيل في حدّه: ما يصير مقصّرًا بأن لا يفعله، فهو تغيير عبارة إن أرادوا به ما ذكرناه. وإن أرادوا به غير ذلك على ما فسّرنا به وقولهم في النقص، فقد بيّنا فساده.

فإن قال: ينتقض ما ذكرتموه من الحدّ بما لا يستحقّ الذمّ بأن لا يفعله مع كونه واجبًا إذا كان من باب ما الأولى فعله.

قيل له: إنّما كان ينتقض بذلك لو كنّا نرى إنّ ما الأولى فعله هو واجب، وذلك ممّا لا نذهب إليه. وإنّما يصلح أن يقوله من خالف في الأصلح، وقد فرق العقول بين ما الأولى فعله وبين ما لا يسوغ خلافه والإخلال به، وهذا الذي قالوه من الحدّ يقتضي التسوية بين الأمرين، فثبت أنّ الحدّ الصحيح ما قدّمناه.

(١) ص: نفع.

## باب في بيان ما ينبغي أن يكون الواجب عليه من الأوصاف

**إعلم** أنّ هذا الباب كلام في حكم الواجب، والذي مضى كان في حدّ الواجب. وليس كلّ ما كان من حكم الشيء معدودًا في حدّه، فلهذا كان من حكم القادر أن يكون حيًّا ولا يُحدّ القادر بالحيّ، وكذلك الحال فيما ذكرناه.

وقد بدأ فقال: لا بدّ في الواجب من وجه لأجله يجب. وإنّما كان كذلك لأنّه إذا لم يجز أن يكون الواجب واجبًا لعينه وجنسه وصورته ولا كان للفاعل تخيّر في هذا الباب ولا كان من باب ما يصحّ تعليقه بالمعاني والعلل، على ما مضى من قبل، فليس إلاّ أنّ هناك وجهًا لأجله يجب ولولا ذلك الوجه لم يجب ولمَا تميّز عمّا ليس بواجب، كما نقول مثله في القبيح إنّه إنّما يقبح لوقوعه على وجه لولاه لم يكن قبيحًا. وإنّما يخرج عن هذه الجملة من أحكام الأفعال ما نقوله في الحسن، لأنّ الصحيح من ذلك، على ما مضى ذكره، هو أن ليس للحسن وجه يحسن الفعل، وإنّما المرجع به إلى طريقة في النفي مخصوصة. وكان الذي صحّح ما قلناه في الحسن هو تقدّم العلم بأمور معقولة ووجوه لها معقولة راجعة إلى الإثبات. فأمكن أن يُحال في حسن الفعل على ذلك فقيل: إنّ الحسن هو ما يحصل فيه غرض وتنتفي عنه وجوه القبح. ولا يتأتّى مثل ذلك في الواجب حتّى يُقال: إنّه إنّما يكون واجبًا بزوال أمور مخصوصة. فلم يكن بدّ من ثبوت وجه لأجله يجب. ويبيّن ذلك أنّ حكم الوجوب راجع إلى الإثبات وهو استحقاق الذمّ عند الإخلال به، فلا بدّ من وجه لأجله يجب، كما أنّ حكم القبيح لمّا رجع إلى الإثبات وهو استحقاق الذمّ بفعله وجب أن يكون له وجه يقبح لأجله. ولمّا كان الحسن المجرّد

يرجع حكمه إلى النفي وهو أنّ فاعله لا يستحقّ الذمّ به[١] أصلًا، جاز أن يُحال[٢] على النفي.

فإن قيل: فإذا وجب الفعل لوجه كما يقبح لوجه، أتقولون إنّ هذا الوجه إذا حصل في فعل مَن ليس بعاقل فالفعل واجب، كما أنّه إذا حصل وجه[٣] القبح في فعل مَن ليس بعاقل قبح منه الفعل؟ فإن أجبتم إلى ذلك اقتضى أنّه قد يقع في فعل مَن ليس بعاقل ما هو واجب، وإن أبيتم ذلك فقد أخرجتم هذا الوجه من أن يكون سببًا في وجوب الفعل.

قيل له: يُحتمل أن يقال إنّ هذا الوجه يحصل في فعل مَن ليس بعاقل، ثمّ لا يُقال إنّ الفعل واجب عليه لوقوف ذلك على شرطه. فلهذا لو حصل من الساهي ما هو بصفة الواجب، نحو دفع الضرر عن النفس، لم يُقل بأنّه واجب عليه لمّا فقد العلم، وكذلك إذا فقد أحدنا كمال العقل لم يصحّ في فعله أن يُسمّى واجبًا عليه. ويُحتمل أن يُقال إنّ وجه الوجوب لا يحصل ما لم يكن الفاعل عالمًا، لحاجة هذا الوجه إلى ما يفتقر إلى العلم. فعلى ذلك يُجعل كون الفعل ردًّا للوديعة جهة في وجوبه من العالم القاصد، حتّى لو وقع منه من دون ذلك لم يتّصف فعله بصفة الواجب، وإن كان متى وصلت إلى صاحبها فلا تبعة على المودع كما لا تبعة عليه وإن لم يتولَّ الردّ، بل خلا[٤] بينها وبين صاحبها.

**ومن جملة** هذه الأحكام هو أنّ من حقّ الواجب أن لا يعلمه واجبًا إلاّ مَن علم الوجه الذي له وجب إمّا على جملة أو تفصيل، فيكون العلم بوجوبه تابعًا للعلم بوجه الوجوب، على ما ذكرناه. فالواجبات كلّها تستوي في هذه القضيّة، وكذلك سائر الأفعال المختصّة بالأحكام أنّه لا تُعلم هذه الأحكام إلاّ بعد العلم بوجوهها جملةً أو تفصيلًا. يبيّن ذلك أنّ الواجب قد يجب لوجه بعينه مثل ردّ الوديعة وشكر النعمة وما أشبه ذلك، فلا يعلمه واجبًا إلاّ من عرف أنّه ردّ للوديعة، ولا يعلم وجوب شكر النعمة إلاّ

(١) ص: - به.
(٢) ص: يحال به.
(٣) ص: - وجه.
(٤) ص: خلى.

من عرف أنّ ما فُعل به نعمة، فإن جهل ما ذكرناه لم يعلم وجوب شكرها ولا وجوب ردّ ما كان وديعة. وقد يجب الفعل لوجهين وما زاد على ذلك، ويكون معنى هذا الكلام أنّ كلّ وجه لو انفرد لاقتضى وجوبه ولو اجتمعت لقيل بأنّ الوجوب فيه آكد، ولا يراد به تزايد هذا الحكم على ما نبيّنه من بعد. وقد تكون الواجبات تجب شرعًا، وذلك بأن تكون مصالح وألطافًا أو تكون تروكًا للقبائح، ولا يعلم وجوبها أيضًا إلاّ مَن عرف فيها هذا الحكم إمّا على جملة أو تفصيل. والحال في المعارف تجري مجرى الشرعيّات في أنّها ألطاف، لكنّ العقل كافٍ في العلم بوجوب المعارف، وليس يكفي العقل في العلم بوجوب الشرعيّات.

فحصل من هذه الجملة أنّ الواجبات على اختلاف رتبها لا بدّ لها من وجه، وأنّه لا يعلم وجوبها إلاّ من عرف هذه الوجوه، على ما ذكرناه. وليس القصد بذلك أن يعلم أنّها هي الوجوه ولكن أن يُقرن العلم بوجوب الفعل بالعلم بهذه الوجوه. ثمّ يحتاج إلى تأمّل زائد في أن يعلم أنّ هذا هو الوجه. وتفصيل هذه الجملة قد مضى في مقدّمة أبواب العدل.

**وذكر** في أحكام هذا الباب أن من شأن الواجب أن لا يقع التزايد في وجوبه، وليس ذلك ممّا يختصّ الوجوب، كما أنّ الأحكام التي تقدّمت أيضًا لا تختصّ الوجوب، بل القبيح أيضًا يشارك الواجب فيها. وإنّما قلنا إنّه لا تتزايد هذه الأحكام، لأنّا قد بيّنّا أنّ الذي به ينفصل الواجب من غيره إنّما هو استحقاق الذمّ بأن لا يفعل والواجبات أجمع مشتركة في ذلك، كما أنّ القبائح أجمع متّفقة في استحقاق الذمّ بفعلها، وفي هذا المعنى لا تزايد. يبيّن[1] ذلك أنّ القبيح هو ما إذا علمه الفاعل لم يكن له فعله وإذا فعله استحقّ الذمّ، ولا يقع تزايد في أنّه ليس له فعله. وكذلك فإذا عرف أحدنا وجه الوجوب في الفعل لم يكن له الإخلال به، وفي ذلك لا يثبت تزايد أيضًا. وهكذا الحال في الحسن، لأنّ معناه ما إذا علمه الفاعل كان له فعله فإذا فعله لم يستحقّ الذمّ، ولا يثبت في مثل ذلك تزايد.

(١) ص: ويبيّن.

بلى، قد يجوز أن يُقال في الشيء إنّه أوجب من غيره أو أقبح من غيره، وتراد به كثرة وجوه الواجبات وكثرة وجوه القبح. ويكون حكم ذلك الزيادة في استحقاق الذمّ لا أنّ الوجوب متزايد. وغير ممتنع في الأصول أن تكون الأسباب الكثيرة مقتضية لحكم لو انفرد كلّ واحد منها لثبت له هذا الحكم وعند الانضمام لا يقبل التزايد. كما نقوله في تأثير الإرادة في كون الكلام خبرًا وأمرًا، لأنّ قليل الإرادة وكثيرها سواء في أن بها يصير الكلام خبرًا أو أمرًا من دون أن يُتصوّر فيه التزايد. فإن كان مقصد من يقول من أصحاب الأصلح إنّ في الواجبات ما هو أوجب من غيره أنّ الذمّ المستحقّ به أكثر فهو صحيح من جهة المعنى ما لم يعتقد أنّ وجوبه قد تزايد في الحقيقة.

**ومن أحكام** هذا الواجب الذي ذكرنا اختصاصه عن الوجود بوجه أنّه إذا حصل ذلك الوجه في فعل أيّ فاعل كان تبعه الوجوب وأن لا يختلف باختلاف أحوال الفاعلين، لأنّ هذا الوجه إذا جرى مجرى العلّة في وجوب الفعل لم يصحّ مع ثباته أن لا يتبعه هذا الحكم، وصارت منزلة ذلك[1] منزلة القبيح أنّه إذا قبح من بعض الفاعلين لوجه وحصل ذلك الوجه في فعل غيره أن يتبعه القبح، على ما تكلّم به المجبرة في فرقهم بين الشاهد والغائب في القبح. فيبطل ما يقوله أصحاب الأصلح من تجويزهم أن يثبت وجه الوجوب في فعل أحدنا ولا يجب عليه ذلك الفعل، وإن كانوا يقولون إنّ ثبوت هذا الوجه في فعله تعالى يقتضي وجوبه عليه، على ما تقدّم ذكر.

**وذكر** في حكم الواجب أنّه ينبغي أن يكون حسنًا، وذلك لأنّ الوجوب متضمّن للحسن وزيادة عليه[2] لفظًا ومعنى. ألا ترى أنّ ما خرج من فعل العالم بما يفعله عن أن يكون حسنًا، فليس إلاّ أن يكون قبيحًا؟ ومحال أن يكون الواجب قبيحًا، لأنّ من شأن الواجب أن يُستحقّ الذمّ بالإخلال به، ومن شأن القبيح أن يُستحقّ الذمّ بالإقدام عليه، فكانا على طرفي نقيض، فيجب لا محالة أن يكون الواجب حسنًا. ويبيّن ذلك أنّ من شأن الحسن أن يكون العالم به إذا علمه فله أن يفعله، والواجب لا شبهة في أنّه بهذا

(١) ص: ذلك الوجه.
(٢) ص: ـ عليه.

الوصف وأزيد. ولا يمكن أن يُقال: إنّ الحادث قد يكون ممّا لا صفة له زائدة على حدوثه فيخرج عن أن يكون قبيحًا أو حسنًا. وذلك لأنّ الذي يقع لا حسنًا ولا قبيحًا من الأفعال هو ما يفعله الفاعل وهو ساهٍ عنه وليس فيه نفع ولا ضرر. فأمّا ما يقع من فعل العالم به فلا بدّ من أن يوصف بالحسن أو[1] القبح. ومعلوم أنّ الواجب لا يقع واجبًا وهو مسهوّ عنه، فبطل أن يكون الواجب موصوفًا بما قالوه.

فإن قيل: فقد لا يمتنع أن يثبت للشيء وجه يقتضي وجوبه ووجه يقتضي قبحه، ومتى ثبت فيه وجه يقتضي قبحه خرج الفعل من أن يكون حسنًا، لأنّ من شأن الحسن أن يعري من سائر وجوه القبح، فقد أريناكم واجبًا قد خرج عن باب الحسن.

قيل له: إنّه إذا صار كما ذكرت فلا وجوب، وإنّما كان يستقيم لك ما سألت عنه لو كنّا نطلق القول بوجوبه مع مقارنة وجه القبح له.

**ومن جملة** ما عدّه رحمه الله في أحكام الواجب أن يكون الفاعل له والموصوف بأنّ هذا الفعل واجب عليه مختارًا في فعله غير ملجأ إليه، وإنّما وجبت هذه الطريقة لأنّ من شأن الإلجاء أن يزيل طريقة المدح والذمّ، وليس كذلك ما كان واجبًا. ومن شأن الواجب أن يكون المدح المستحقّ بفعله إنّما يثبت متى قصد فاعله أن يفعله لوجوبه، وإذا كان هناك إلجاء فإنّما يفعله لوجه الإلجاء لا غير. لأنّ من شأن الواجب أن يفعله الفاعل ودواعيه متردّد بين الفعل وبين الترك، ومع الإلجاء لا يثبت تردّد الدواعي، فلا يصحّ فيما يوصف بأنّه واجب أن يكون فاعله ملجأ إليه. ولسنا نقول بأنّ كلّ من وجب عليه فعل من الأفعال فلا بدّ فيه من تردّد الدواعي، حتّى يلزم أن لا يُقال في القديم تعالى إنّه يجب عليه شيء. ولكنّ المقصد كان أن من يتأتّى فيه الإلجاء لا يثبت الوجوب عليه فيما هو ملجأ إليه. فيخرج عن هذه الجملة ما يجب على القديم تعالى. وقال في هذا الفصل حين منع أن يكون الواجب ملجأ إليه إنّه[2] قد يُقال في الإلجاء هو أوكد من الإيجاب، ولم يُرد بذلك أنّ الفعل الملجأ إليه يكون واجبًا وأزيد، لأنّه لا يوصف بالوجوب الذي

(١) ي: والقبح.
(٢) ص: إنّه قال.

قصدناه، وإنّما أراد بقوله «هو آكد من الإيجاب» أنّه لا بدّ من وقوعه والواجب قد يقع وقد لا يقع.

**ومن جملة** الأحكام التي ذكرها أن يكون مَن وجب عليه هذا الفعل يتمكّن من معرفة وجوبه عليه بطريقة الإكتساب أو أن يكون عالمًا به بطريقة الاضطرار. وذلك لأنّ المأخوذ عليه في الواجب أن يفعله وأن يتحرّز من أن لا يفعله، ولا يتأتّى ذلك إلاّ على ما ذكرناه. وكذلك القول فيما يقبح منه أو يحسب.

**ومن جملة** ما ذكرها في حكم الواجب أن يكون فاعله يستحقّ المدح بفعله كما يستحقّ الذمّ بأن لا يفعله، وربّما استحقّ الثواب أيضًا إذا كان الفعل شاقًّا عليه. كما أنّ من حكم القبيح استحقاق الذمّ بفعله وإن كان القبيح يتميّز عمّا ليس بقبيح بالحكم الذي بيّنّاه، والواجب لا ينفصل عمّا ليس بواجب باستحقاق المدح بفعله لأنّ الندب يشارك الواجب في استحقاق المدح بفعله. وليس يمتنع أن يكون الشرط الذي معه يستحقّ المدح بفعل الواجب غير الشرط الذي معه يستحقّ الذمّ بأن لا يفعله، فيكون شرط استحقاقه المدح بفعله أن يفعله لوجوبه ولا يستحقّ الذمّ بأن لا يفعله إذا لم يفعله لوجوبه، بل لا يترك الواجب لهذا الوجه أصلًا. فحلّ محلّ القبيح أنّ استحقاق الذمّ لفعله لا يفتقر إلى أن يفعل لقبحه بل ذلك لا يقع من العاقل، وإن كان استحقاق المدح بأن لا يفعله يقف على أنّه لا يفعله لقبحه.

فعلى هذه الجملة يجري القول في أحكام الواجب.

## باب في حقيقة وصف الفعل بأنّه نفع وصلاح وبأنّه ضرر وفساد، وما يتّصل بذلك من الأسماء

**إعلم** أنّه لمّا كان يجري في مكالمتنا لأصحاب الأصلح ألفاظ غير الوجوب بيّن في هذا الباب معاني تلك الألفاظ وترجم الباب بما ترجم به. وابتدأ بمعنى الألم والغمّ ثمّ ذكر معنى اللذّة والسرور، لأجل أنّ الكلام في النفع والضرر مرتّب على هذه الأمور قد ذكرها أوّلًا ليصحّ له ترتيب المقصود بالباب عليه.

**فالألم** هو المعنى الحادث المدرك بمحلّ الحياة فيه مع النفار. فإن لم يكن المعنى حادثًا بل كان باقيًا ونفرت نفسه عن إدراكه لم يسمَّ بأنّه ألم حقيقة وإنّما يُسمّى به مجازًا، كما يقوله في إدراكه للحرارة والبرودة وللطعوم التي تنفر عنها كالمرارات وما أشبهها.

**وأمّا الغمّ** فقد يكون علمًا أو اعتقادًا أو ظنًّا لضرر في الوقت أو في الثاني. وقد ثبت الغمّ عند أحد هذه الوجوه لفوات نفع كما يثبت لنزول ضرر. فإن كان ما يظنّه أو يعتقده من ذلك هو في أمر منتظر خصّ بتسميته خوفًا وخشية. وما ذكرناه فعلى ما اختاره أبو هاشم وأصحابه، فأمّا أبو عليّ فإنّه يرى أنّ الغمّ والسرور جميعًا أمران زائدان على ما يتّصل بالاعتقادات والظنون.

**ولمّا** ذكر معنى الألم والغمّ ذكر معنى الضرر لأنّه بهما يفسّر، فيقول في الضرر إنّه الألم أو الغمّ أو ما يؤدي إليهما أو إلى أحدهما، وشرط في تسميته بذلك أن يخلص ألمًا وغمًّا فلا يكون فيهما ما يعقب نفعًا. وذلك إنّما يستقيم على ما يقوله أبو هاشم من أنّه لا يسمّى فعل الله ضررًا، والصحيح خلافه وقد مضى في موضعه. وينقسم هذا الضرر إلى

ما هو قبيح وإلى ما هو حسن، فما كان حسنًا فهو الذي يعقب نفعًا يوفي عليه أو دفع ضرر يوفي عليه أو يثبت فيه الاستحقاق. وما كان قبيحًا من الضرر فهو الذي يُسمّى مرّةً شرًّا وأخرى مفسدة وفسادًا، وإن كانت تسميته بالمفسدة والفساد تفيد أنّه ضرر يدعو إلى ضرر. وربّما لم يكن الشيء في نفسه ضررًا بل كان نفعًا ويُسمّى مفسدة إذا دعا إلى قبيح[١] فيكون ثبوت النفع فيه كلا نفع من حيث يؤدّي إلى الضرر.

**ثمّ** بيّن معنى اللذّة فقال: هو المعنى الحادث المدرك بمحلّ الحياة فيه. فأمّا إدراك الباقيات مع الشهوة فإنّما يُسمّى لذّة على وجه من المجاز. ولهذه الجملة قال شيوخنا إنّ الألم يفارق اللذّة بما يقترن بكلّ واحد منهما من شهوة أو نفار وإلاّ فالجنس واحد، على ما مضى في باب الآلام.

**فأمّا السرور** فهو العلم والاعتقاد أو الظن لحصول نفع أو اندفاع ضرر إمّا في الوقت أو في المتعقّب. وما يُنتظر من ذلك يُوصف بأنّه رجاء وطمع، ولا يكاد يجري اسم الرجاء والطمع إلاّ مع الظن دون اليقين، فإن استُعمل مع اليقين فهو مجاز.

**فأمّا النفع** فهو اللذّة أو السرور أو ما يؤدّي إليهما. وشرط في ذلك مثل ما تقدّم في الضرر فقال: إنّما يوصف بأنّه نفع إذا لم يعقب ضررًا يوفي عليه. فلهذا لا يقال فيما يفعله العاصي من الأمور المحظورة عليه إنّها نفع له، نحو اغتصاب الأموال وما أشبه ذلك، لمّا كان ذلك معقبًا للعقاب الدائم، وإن كان الظاهر في الاستعمال جواز إطلاق ذلك في النفع وإن أعقب ضررًا كجواز إطلاق الضرر في الألم والغمّ وإن أعقبا نفعًا. وينقسم هذا النفع إلى ما هو حسن وإلى ما هو قبيح، فإذا كان قبيحًا صحّ أن يُسمّى بأنّه صلاح إذ ليس يفيد الصلاح إلاّ مجرّد النفع سواء كان حسنًا أو قبيحًا. ألا ترى أنّه وإن كان قبيحًا فزوال الاختلال وثبوت الاعتدال في هذه الأبدان يحصل به.

**فأمّا قولنا** أصلح فعلى طريقة اللغة هو ما يزيد نفعه على نفع غيره من دون اعتبار الحسن فيه. وأمّا على اصطلاحنا فلا بدّ من اعتبار الحسن فيه، لأنّا نقصد بذلك أنّ لا شيء أدعى للمكلّف إلى اختيار ما كُلّف منه، فتكون طريقة النفع فيه لدعائه إلى فعل

(١) ص: القبيح.

الواجبات والانصراف عن القبائح لا لكونه لذّة في نفسه أو سرورًا. فأمّا الذي يكون من باب المنافع ولا بدّ من اشتراط الحسن فيه فهو ما يسمّيه نعمة وإحسانًا وتفضّلًا، لأنّه ما لم يكن حسنًا لا تجرى عليه هذه الأسماء لأنّها تقتضي في فاعلها استحقاق الشكر، ولا يثبت الشكر إلاّ على أمر حسن دون ما كان قبيحًا. وكما أنّ من شرطه أن يكون نفعًا حسنًا، فمن شرطه أن يكون واصلًا إلى الغير مقصودًا به وجه الإحسان إليه، لأنّ الشكر لا يثبت إلاّ على هذه الطريقة.

**ثمّ** بيّن معنى قولنا في الشيء إنّه صلاح في التدبير فقال: هو ما يقتضي مواقعه الحكمة وزوال الخلل في التدبير، وعلى الضدّ من ذلك يقال في الشيء إنّه فساد في التدبير. وربّما كان في أفعال[١] كثيرة يستمرّ على طريقة واحدة، بل هذا هو الغالب من حال ما يوصف بأنّه تدبير.

**ولمّا** ذكر معاني هذه الألفاظ وكان ممّا يكثر في كلام القائلين بالأصلح الجود والبخل والاقتصاد بيّن معاني ذلك. فأمّا الجود فهو الإكثار من التفضّل وفاعله يُسمّى جوادًا إذا كان بهذه الصفة، فإن لم يكن منه إكثار في العطيّة فقد تجوز تسميته جائدًا، لأنّ الجواد ليس هو على وزن أسماء الفاعلين بل هو معدول به فهو كقولنا غياب ورجاء وما أشبه ذلك.

وأمّا البخل فهو منع الواجب من حقّ الغير، لأنّه إذا امتنع من الواجب عليه ممّا لا يتعدّى إلى الغير لم يوصف بأنّه بخيل، ووُصف بخيلًا إذا منع الغير حقّه، وإنّما قصرنا بالبخيل على ذلك لأنّه من سمات الذمّ. وعلى ذلك رُوي عن النبي صلّى الله عليه «وأيّ داء أدوأ[٢] من البخل»، وعلى ذلك تصف العرب مانع القرى بخيلًا لاعتقادها وجوب قرى الضيف. والذمّ لا يُستحقّ إلاّ في منع الواجب، فأمّا منع التفضّل فليس بسبب لاستحقاق الذمّ.

(١) ص: بأفعال.
(٢) ي: أدوى.

وأمّا الاقتصاد فهو واسطة بين الأمرين المتقدّمين، فإذا لم يمنع الغير حقّه ولم يكن من التفضّل فهو الاقتصاد وفاعله مقتصد. وهذا كقوله تعالى «وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ البَسْطِ»[١]. فذلك هو الاقتصاد المحمود وهو حالة غير حالة البخيل والجواد. والقائل بالأصلح لا يمكنه أن يلزمنا أنّه تعالى مقتصد، لأنّ الله تعالى قد زادت عطاياه وفواضله على ما يتعاطاه المخلوقون، فكيف يجوز أن يُسمّى هذا الاسم؟ وأنت إذا عرفت معاني هذه الألفاظ أشرفت على ما ينبغي أن تكلّم القوم به في مسائل الأصلح.

(١) سورة الإسراء (١٧)، ٢٩.

## باب في أنّ ابتداء الخلق والتكليف لا يجب

**إعلم** أن هذا الباب من فروع الكلام في الأصلح، لأنّ القائلين به زعموا أنّ الأصلح هو أن يبتدئ الله تعالى بخلق العباد. ولم يقتصروا على ذلك حتّى قالوا: إنّ التكليف أيضًا واجب لأنّه أصلح من فقده من حيث يتعرّض المكلّف لمزيد النفع. وربّما قالوا: إنّ الحكمة تقتضي أن يظهر الحكيم آثار نعمه ليُشكر، فلا بدّ من أن يخلق الله تعالى الخلق ويكلّفهم.

والكلام على ذلك أنّا قد دللنا على أنّ الأصلح ليس بواجب، فيدخل في ذلك نفي الوجوب في ابتداء الخلق والتكليف جميعًا. ولا يمكن أن يُجعل ما قالوه في إظهار الحكيم نعمته على غيره وجهًا في وجوب الإنعام، لأنّه لو كان وجهًا في أن يجب عليه تعالى الإنعام لوجب على الواحد منّا أيضًا أن ينعم على غيره ليستحقّ به الشكر. فإذا لم يكن ذلك وجهًا في وجوبه علينا، فكذلك في وجوبه على الله تعالى.

ومتى قيل: إنّما لم يلزمنا[1] لأنّ علينا في الإحسان ضررًا.

فقد مضى جوابه، لأنّه متى كانت عليه مشقّة ومضرّة فهو إلى أن يجب عليه أقرب، وشكره عليه أحقّ إذ تكلّف المشقّة بإخراج هذا المال أعظم، فكيف يصحّ أن يُجعل ذلك مسقطًا للوجوب؟

فإن قالوا: متى لم يفعل تعالى ما ذكرناه من النعم ابتداء مع قدرته عليه ومع سقوط المشقّة عنه فهو عابث، وذلك ينافي الحكمة. وربّما صوّروا ذلك في الخلق لو انفرد عن

(١) ص: ـ نا.

التكليف بأن يقال: إذا قدر على إكمال عقولهم وتكليفهم ثمّ لم يفعله أوجب كونه عابثًا.

والجواب: أنّ العبث لا يدخل إلاّ في الفعل الواقع من العالم به لا لغرض مثله. وإذا كان ذلك من صفات الفعل، فإذا لم يقع الفعل أصلًا، لم يُعدّ النفي في قبيل العبث، فحلّ العبث محلّ الظلم في أنّه إنّما يُسمّى بذلك إذا وقع ضررًا على وجه مخصوص، ومتى استُعمل لا في هذا الوجه فهو بتقدير الضرر، على ما نقوله فيمن لم يقضِ دين غيره أو لم يردّ وديعته، لأنّ فقد ذلك بمنزلة ضرر لاحق به. فيجب أن يكون العبث لا يدخل فيما قالوه من أنّه تعالى لا يخلق الخلق ولا يكلّفهم.

فإن قال: إذا لم يفعل تعالى الخلق ولم يكلّفهم، فهو في حكم فاعل القبيح.

قيل له: إنّما يستقيم ذلك متى ثبت لك وجوب الخلق عليه تعالى، فحينئذٍ تقول: إذا لم يفعل ما وجب عليه من ذلك فهو بمنزلة أن يفعل القبيح. وهذا ممّا لم يثبت بعد، فلا يصحّ ما ذكرته.

فإن قال: أرأيتم الواحد منّا إذا تمكّن من تخليص غريق قد بذل من نفسه للمخلِّص قطع يده وقد أمكن المخلّص تخليصه من دون قطعه ليده أليس ينسب إلى العبث، ويقال له بهذا الفعل قد حرم نفسه الشكر. فهلاّ قلتم إنّ القديم تعالى إذا أمكنه أن يخلق الخلق وأن يكلّفهم ليشكروه فلم يفعل ذلك إنّه عابث به؟

قيل له: إنّما تأتّى أن يكون أحدنا عابثًا بقطع يد الغريق وصورة المسئلة ما ذكرته لأنّه يفعله مع علمه به ولا غرض له فيه. ألا ترى أنّه لو كان فيه غرض لم يُعدّ ذلك عبثًا، نحو أن يكون صاحب صناعة يشاركه فيها صاحبه فيروم الاستبداد بتلك الصناعة؟ فإذا لم تكن الحال هذه عُدّ عابثًا. ثمّ ينصرف العبث إلى فعل واقع من جهته على الصفة التي بيّنّاها. فكيف يشبه ذلك أن لا يفعل تعالى النعم وليس هناك فعل يصحّ وصفه بهذه الصفة؟ وأمّا حرمانه نفسه الشكر فليس ممّا يقتضي قبح الفعل، وإن جرى في كلام أبي عليّ ذلك، ولكنّ قبحه لما ذكرناه من العبث أو بأن يكون في حكم الظلم.

فإن قيل: هلاّ كان وجوب التكليف ليعرف المكلّف منزلة الثواب ويفصل بينه وبين التفضّل؟

قيل له: ومن الذي أوجب أن يعلم المكلّف ما ذكرته؟ وإن كان لو سلّمنا أنّه يجب أن يعرف العاقل ما ذكرته لأمكن تعريفه ابتداء من دون التكليف، وذلك بأن يكمّل الله تعالى عقله ويحتلّ بعض شروط تكليفه بالإلجاء أو بالاستغناء بالحسن عن القبيح. وكلّ ذلك يزيل التكليف، ويصحّ معه العلم بمزيّة الثواب على التفضّل. ويصحّ أيضًا أن يعرف ذلك ضرورة، فكيف يصحّ إيجاب التكليف لأجله؟ على أنّ تحقيق ما قالوه يرجع إلى أنّ الله تعالى يجب عليه التكليف والخلق ليتفضّل من بعد بما يتبع ذلك من المنافع، ولا يصحّ إيجاب شيء على أحد ليكون سببًا للتفضّل. فبطل ما قالوه.

## باب في أنّ ابتداء الخلق في الجنّة كان يحسن

**إعلم** أنّ هذا الفصل أيضًا من توابع الكلام في الأصلح، بل من توابع الباب الذي بيّنّاه من قبل، وذلك أنّه قد حسن عندنا أن يبتدئ الله تعالى الخلق في الجنّة من دون تقدّم التكليف لهم، لأنّه تعالى يجوز أن يتفضّل بالنعم الخالصة، وعند مَن يقول بالأصلح أنّه يجب تقديم التكليف لكي يستحقّ المكلّف ثوابًا هو أصلح له من التفضّل لِما يقارنه من الإعظام. فإذا أبطلنا وجوب ما قالوه[١] سقطت الشبهة في هذا الفصل.

فأمّا قول من يقول: كيف يحسن ذلك والإثابة ما لم يتقدّمها التكليف لا تحسن؟

فالجواب أن نقول: إنّه تعالى يجعل تلك الدار التي يخلقها دار تفضّل لا دار استحقاق، فيفعل بأهلها النعيم الخالص ولا يقرن إلى ذلك الإعظام الذي لا يحسن إلاّ باستحقاق. فبطل ما ظننته.

فإذا قال القائل: فكيف تكون صفة مَن يبتدئ الله خلقه[٢] في الجنّة؟

قيل له: قد يجوز أن يكونوا غير عقلاء، ويجوز أن يكونوا عقلاء وقد انخرم فيهم شرط من شروط التكليف حتّى يصحّ أن يكونوا غير مكلّفين.

فإن قيل: إنّه متى خلقهم على هذا السبيل ولم تكن قد تقدّمت هذه الحالة مشقّة لم يعرفوا موقع ما ينالونه من النعيم، وإنّما يعرفون موقعه بأن يتحوّلوا من البؤس والشدّة إلى هذا النعيم الخالص الدائم، فأمّا من قد ألف النعيم ولم ينفكّ منه فهو غير عارف بقدره.

قيل له: هذا السؤال نحو ما تقدّم في الباب الأوّل، لأنّا نقول: ليس من شأن العاقل

(١) ص: قاله.
(٢) ي: لخلقه.

أن يعرف ما ذكرته إلاّ إذا ثبت أنّه مكلّف، فحينئذٍ إذا انتقل من حال التكليف إلى تلك الحالة تبيّن موقع ما صار إليه، فأمّا إذا جُعل ما يصل إليه تفضّلًا فقد يجوز أن لا يعرف المنعم عليه إلاّ ما هو فيه من اللذّة الخالصة. يبيّن ذلك أنّ من حقّ المكلّف أن يكون موعودًا بحالة تخالف ما يجري عليه أمره في الدنيا لتقع له الرغبة في الطاعات. فإذا كانت هذه العلّة غير موجودة فيمن يتفضّل عليه فلا وجه لإيجابهم معرفة المكلّف بقدر ما هو فيه من النعمة بأن يكلَّف لا محالة. هذا ولو سلّمنا أنّه يجب أن يعرف المتفضّل عليه ما قالوه لأمكن بالعلم الضروريّ أو بأن تتخلّل حالة التفضّل حالة يلحقه فيها ألم يسير واختلال ممّا يصل إليه من النعيم، فتبيّن الفصل بين الحالة التي خلص فيها نعيمه والحال التي تفارق هذه الحال.

فأمّا قول القائل: إنّه تعالى إذا خلق الخلق في الجنّة فقد جمع تحت تفضّله الوليّ والعدوّ، فبعيد لأنّ العداوة والولاية تتبعان التكليف، فإذا لم يكن تكليف لم يصحّ أن يكون الشخص وليًّا لله تعالى أو عدوًّا له. فصحّ أنّه كان يحسن منه تعالى أن يبتدئ بخلق الأحياء[1] في دار النعيم من دون تكليف عليهم.

(١) ص: ـ له. فصحّ أنّه كان يحسن منه تعالى أن يبتدئ بخلق الأحياء.

## باب في أن مع العقل وكماله لا يجب التكليف

**وهذا** أيضًا يجري القول فيه على نحو ما تقدّم، لأنّ عندنا أنّه تعالى إذا كان متفضّلًا بالتكليف جاز أن يكمل عقل المرء ويعطيه القدرة والآلة ثمّ لا يكلّفه. وإنّما يمنع من ذلك مَن أوجب التكليف.

فإذا قال القائل: فكيف يصحّ مع كمال العقل والتمكين أن لا يكلّف المرء؟

فالجواب: إنّ ذلك لا يصحّ على ما اختاره أبو هاشم لوجهين: أحدهما بالإلجاء سواء كان بطريقة المنع أو بطريقة المنافع والمضارّ، والثاني بالإغناء عن القبيح بالحسن. وقد مضى ذكر ذلك من قبل في أوائل الكتاب. وأمّا على طريقة أبي عليّ فهو بالإلجاء فقط. وليس بين كمال العقل وبين ما ذكرناه من هذه الموانع عن التكليف منافاة، فينبغي أن يصحّ فقد التكليف مع كمال العقل والتمكين للوجهين الذين ذكرناهما. ألا ترى أنّه لا تتردّد دواعيه مع أحدهما، والتكليف لا يتمّ إلاّ مع تردّد الدواعي؟ وتمام هذه الجملة نذكره عند القول في أنّ أهل الآخرة لا تكليف عليهم.

# الكلام في التكليف

**إعلم** أنّه لمّا ذكر أنّ القديم تعالى ليس يجب عليه التكليف وإنّما هو متفضّل به، بيّن حال التكليف الوارد عن الله تعالى على العقلاء. وبعض ما تتضمّنه هذه الفصول قد مضى في أوّل الكتاب وفي وسطه، لكنّه قصد بهذه الجملة أن يميّز ما يجب عقلًا ممّا يجب سمعًا، لكي يرتّب باقي الكتاب على ما يتّصل بالسمعيّات، سواء كان لها جانب العقليّات أو كان سمعيًّا خالصًا.

فبدأ بأنّ التكليف يثبت بوجهين: أحدهما بالفعل والآخر بأن لا يُفعل. وإنّما صار التكليف موقوفًا على ذلك من حيث أنّ الذي يوصف القادر[1] به ليس إلاّ أحد هذين الأمرين[2]، وإن كنّا لا نقول إنّ القدرة تتعلّق بالنفي، لكنّه إنّما يصحّ أن يوصف الغير بأنّه لم يفعل إذا كان قادرًا يصحّ منه الفعل. ويبيّن ذلك أنّ التكليف لا بدّ معه من تردّد الدواعي، وإنما تتردّد الدواعي إلى الفعل أو إلى أن لا يُفعل، فثبت أنّ التكليف مقصور على ما ذكرناه. فما كان التكليف فيه بالفعل دخل فيه الواجب والمندوب إليه، وما كان التكليف فيه بأن لا يُفعل دخل فيه القبيح ودخل فيه ما كان الأولى بالمرء أن لا يفعله، نحو أن لا يطالب غريمه بما عليه من الدين.

وقد مضى في أوّل الكتاب أنّ التكاليف أجمع تنقسم إلى علم وعمل وبيّنّا المراد بذلك والذي بيّنه هاهنا هو أنّ الطريق للمرء إلى أن يعلم ما كُلّف لا يعدو وجهين: إمّا أن يكون عقليًّا أو شرعيًّا. فما يعرفه بالعقل من أحكام هذه الأفعال قد يكون معلومًا له

(١) ص: بالقادر.
(٢) ص: ـ الأمرين.

ضرورة وقد يحتاج إلى ضرب من التأمّل وتكلّف النظر والاستدلال. وكلّه لا يخرج عن باب العقليّات. وأمّا ما كان من باب السمعيّات، فلا مدخل للضرورة فيه أصلًا، بل إنّما يُعلم بعد العلم بنبوّة الأنبياء عليهم السلام. فإذا كانت نبوّتهم معروفة بدلالة فكذلك ما يترتّب عليها، فصارت السمعيّات بابًا واحدًا. ولكنّه لا يصحّ للمرء أن يعرف ذلك أوّلًا إلاّ بعد تقدّم الاستدلال العقليّ على معرفة الله تعالى وما يلزم العلم به من صفاته والعلم بحكمته والعلم بأنّه لا يبعث إلى عبادة إلّا مَن تكون أقواله حجّة ودلالة. فصار تقدّم الاستدلال العقليّ على الاستدلال السمعيّ كتقدّم علوم الضرورة وما يرجع إليها من كمال العقل على علوم النظر والاستدلال. ولمّا كانت[1] العقليّات من ذلك مقدّمة على السمعيّات، بدأ بذكر التكليف العقلي وثنّاه بالتكليف السمعيّ، على ما نرتّبه إن شاء الله.

(١) ي: كان.

# الكلام في التكليف العقليّ

**إعلم** أنّه ذكر أنّ الذي يدور عليه التكليف العقليّ هو العلم والعمل، ولم يرد أنّه يختصّ بهذا الحكم دون التكليف الشرعيّ، بل التكاليف أجمع إذا كانت واردة بالفعل فليس تخلو من أن تكون علمًا أو عملًا، على ما مضى في أوّل الكتاب. والعلوم في الجملة قد يكون فيها ضروريّ وقد يكون فيها مكتسب. فإذا كانت ضروريّة لا تدخل تحت التكليف، وأن كانت مكتسبة دخلت تحت التكليف. وليس تدخل العمل هذه القسمة، بل يكون أجمع من أفعال العباد. ولو كانت الضروريّات من العلوم تصحّ أن تتناول ما يجب علينا أن نعرفه لاستُغني عن العلوم المكتسبة، لكنّ الضروري إنّما يتناول أحكام الأفعال على ضرب من الجملة ويُحتاج في التفصيل إلى العلم المكتسب. يبيّن ذلك أنّ الذي تقرّر في العقل من قبح الظلم ليس يتناول أمرًا معيّنًا وإنّما يتناول موصوفًا. فإذا أردنا أن نعرف في شيء بعينه أنّه قبيح، فإنّما نعرف ذلك باستدلال وتأمّل بأن ننظر فنعرف أن وجه القبح فيه ثابت وهو كونه ظلمًا. ثمّ كذلك يجري القول في سائر أحكام الأفعال. وأظهر من ذلك أنّا نحتاج إلى العلم بالله تعالى والعلم بما يتفرّد به من الصفات وما يختصّ به من العدل. وطريق ذلك أجمع الاكتساب ما دام التكليف قائمًا. فلهذه الجملة وجب أن لا يتفرّد العلم الضروريّ عن العلم المكتسب.

وبين أن جملة ما يدخل من العلوم المكتسبة تحت التكليف لا تخرج عن وجهين: أحدهما ما به يتمكّن من العمل، وذلك كالعلم بأحكام الأفعال التي سبيلها أن تُفعل مرّة وتُترك أخرى، والثاني هو ما يُعدّ لطفًا في هذه الأعمال أو ما لايتمّ اللطف إلاّ[1] به،

(١) ي: ـ إلاّ.

وذلك نحو العلم باستحقاق الثواب والعقاب الذي إذا حصل ثبتت معه طريقة الدواعي والصوارف. وما لا يتمّ هذا العلم إلاّ به فهو كالعلم بالله تعالى وأوصافه، لأنّه لا يمكن أن يعلم استحقاق الثواب والعقاب إلاّ من قادر يتمكّن منهما. فجميع ما يُعدّ في التكليف من العلوم لا يخرج عن هذين الوجهين. وما خرج عن هذه الجملة فهو من باب التكليف السمعيّ، سواء كان علمًا أو عملًا.

وقد بدأ من هذين القسمين في العلوم المكتسبة بالعلوم بأحكام الأفعال التي يلزمنا فعلها أو تركها وما نستحقّ بها من مدح وذمّ وثواب وعقاب. ثمّ ثنّى بذكر المعارف التي تُعد ألطافًا.

## باب في تمييز ما يُعلم من أحكام الأفعال باضطرار ممّا يُعلم باكتساب

**إعلم** أنّ أصول المقبحات والمحسنات والواجبات ممّا يحصل العلم بها ضرورة، بل هو معدود في كمال العقل، وإن اختلف الشيوخ في هل يثبت هذا العلم لمن ليس بكامل العقل أو لا يثبت إلاّ لمن هذا صفته، على ما نذكر في موضعه. والذي يبيّن صحّة ما قلناه أنّه لا عاقل إلاّ وهو يعلم قبح الظلم وحسن الإنصاف ووجوب ردّ الوديعة والإنصاف وشكر النعمة وما أشبه ذلك. وإنّما يشتبه عليه في فعل بعينه هل هو موصوف بذلك أم لا، ولولا أنّ الأمر على ما قلناه لما صحّ من العاقل أن يستدلّ على أحكام الأفعال أصلًا، لأنّه كان يجب أن تتسلسل الأدلّة إذا لم تنتهِ إلى أصول ضرورية. وهذا يمنع من صحّة النظر والاستدلال جملة.

وليس لأحد أن يقول: كيف تدّعون العلم الضروريّ بأحكام هذه الأفعال ونفس الأفعال تُعلم استدلالًا؟ وهل لك إلاّ قول بأنّ العلم بحكم الشيء قد يحصل ضرورة مع أنّ العلم بذاته يحصل باكتساب؟

وذلك لأنّ في الأفعال التي تدعى هذه الأحكام فيها ضرورة ما هو مدرك نحو الآلام والأصوات، فلم يمتنع أن يكون العلم بأن الظلم قبيح ضروريًّا إذا رُجع به إلى الضرر المختصّ المخصوص مع أنّ الضرر مدرك. ولم يمتنع أيضًا أن يدعى أنّ الكذب العاري من منفعة ودفع مضرّة قبيح والعلم به ضروريّ، إذا كان الكذب يُرجع به إلى الكلام وما هو من باب المدركات. هذا كلّه فيما هو مدرك والعلم به ضروريّ. فأمّا ما ليس بمدرك من أفعالنا كالأكوان والتأليف وغيرهما فقد يصحّ أن يُدعى العلم الضروريّ به على وجه الجملة. ألا ترى أنّ أحدنا يعلم قيامه وقعوده وسائر تصرّفاته التي تقع بدواعيه، وعلمه

بوقوع ذلك بحسب دواعيه علم بهذه الأفعال على الجملة؟ ولهذا يعرف ضرورة حسن المدح والذمّ والأمر والنهي، فإذا كان العلم بذلك ضروريًّا، أمكن أن يُدعى العلم الضروريّ بأحكامها أيضًا.

وحكى أنّ في جملة الأفعال ما يقول أبو عليّ رحمه الله إنّه مدرك أو يكون في حكم المدرك من حيث يحصل العلم به ضرورة، نحو الإرادة والكراهة والاعتقاد والظنّ والنظر حتّى أنّه يقول: قد يُعرف ذلك من الغير كما يُعرف من النفس. وكلام أبي هاشم مختلف في ذلك، على ما حكاه عنه في الكتاب، وإن كان الذي قاله آخرًا إنّه لا تُدرك هذه الأفعال ولا تُعرف ضرورة وإنّما يُعرف ضرورة ما يرجع إلى الحيّ منها من الأحوال الصادرة عنها، وهذا هو الصحيح الذي يستقيم على طريقته. والذي قاله أبو هاشم أوّلًا إنّه يجد من نفسه الإرادة والنظر حتّى قال إنّه يعلمهما في ناحية الصدر. وربّما فصّل بين النظر والإرادة وبين الاعتقاد فيجعل الاعتقاد خارجًا عن حكم الإرادة والنظر في باب الإدراك وفي العلم الضروريّ، والطريقة في الجميع واحدة. وعلى كلّ حال فقد يمكن أن يجري القول في هذه المعاني التي ليست من أفعال الجوارح مجرى القول في أفعال الجوارح في باب حصول العلم الضروريّ به على طريق[١] الجملة، فيسقط من كلّ وجه سؤال السائل.

**ثمّ** بيّن ما يُعلم من هذه الأحكام باضطرار على وجه الجملة، ليصحّ أن يرتّب عليه الباب الذي بعد ذلك فيما يُعلم من هذه الأحكام باستدلال. فبيّن أنّ الذي يُعلم وجوبه ضرورة هو شكر النعمة وردّ الوديعة والإنصاف ودفع الضرر عن النفس. فأمّا شكر النعمة فإنّما يُعرف ضرورة وجوبه متى عرفنا ضرورة نفس الإحسان واضطررنا إلى قصد المنعم أنّه أراد نفع المنعم عليه بفعله، فإذا لم يكن كذلك لم يُعلم ضرورة وجوبه. وأمّا ردّ الوديعة فإنّما يُعلم وجوبه ضرورة من تقدّم الاستيداع والتكفّل بحفظها وحصل هناك مطالبة، فإذا عُرفت هذه الأسباب ضرورة أمكن أن يُعلم وجوب ردّها ضرورة. وأمّا الانصاف فتجري الحال فيه على نحو ما تقدّم من العلم بحصول الضرر الذي يستدعي نفعًا بإزائه، كما

(١) ص: طريقة.

نقوله في أروش الجنايات وقيم المستهلكات ووجوه الاستقراض والاستدانة، إلى ما شاكل ذلك. فإذا عُرفت هذه الأسباب وحصلت هناك مطالبة بهذه الحقوق، عرف تعيّن الوجوب فيها. وأمّا دفع الضرر عن النفس فوجوبه موقوف على زوال الإلجاء، وأن يكون المدفوع أعظم من المدفوع به، وأن لا يتضمّن ذلك إضرارًا بالغير، لأنه ليس يحسن دفع الضرر عن النفس بضرر ينزله بالغير فضلًا عن أن يجب. فإذا اجتمعت هذه الأوصاف وكان هناك علم أو ظنّ، عُرف وجوبه ضرورة. وإنّما تدخل الشبهة في تفصيل ذلك، نحو أن يعتقد المرء أنّ له في بعض المضارّ نفعًا، فلا يكون عارفًا بوجوب دفعه عن النفس، فأمّا ما كان دفعًا للضرر عن الغير فليس ممّا يجب عقلًا إلاّ إذا عاد بضرر على النفس، وإلاّ فمتى خلص عن ذلك كان ممّا يحسن عقلًا وإنّما أوجبه الآن.

فأمّا ما يُعلم قبحه باضطرار فكالظلم والعبث وكفر النعمة والإضرار بالنفس. هذا هو الذي قاله، وقد يصحّ أن يُضاف إلى ذلك الكذب الخالي عن منفعة ودفع مضرّة والجهل والأمر بالقبيح وإرادة القبيح إذا وقعا من الواحد منّا فزالت وجوه اللبس. والحال في كيفيّة العلم الضروريّ بهذه الأحكام في القبائح كالحال فيما ذكرناه في الواجبات، لأنّه إنّما يُعلم ضرورة قبح الظلم ممّن يُعلم فعله على طريق الجملة ضرورة ويُعلم تعلّقه به أيضًا على هذا السبيل، ويُعلم أنّه قد خلا هذا الضرر من نفع أو دفع ضرر أو استحقاق. وكذلك ما يدعى فيه أنه عبث، لأنّه لا بدّ من أن يُعلم وقوعه من جهة العالم به مع زوال الأغراض التي لمثلها يفعل هذا الفعل. وكذلك فكفر النعمة إنّما يُعلم قبحه ضرورة إذا عُرفت النعمة على الوجه الذي تقدّم. ثمّ كذلك القول فيما أضفناه إليه.

فأمّا ما يُعلم حسنه ضرورة فقد يكون ممّا يتكلّفه العاقل لنفع نفسه. فإذا كان ممّا يوصل إلى النفع ولم يكن عليه ولا على غيره ضرر فهو الذي يُعلم حسنه ضرورة، على ما قاله شيوخنا في الأشياء المنتفع بها إنّها على الإباحة. وقد يكون فيما يُعلم حسنه ضرورة ما يتعدّى نفعه إلى الغير ممّا يُعدّ في وجوه الإحسان، وهو الذي يستحقّ فاعله بفعله المدح. فيدخل في ذلك الإحسان ويدخل فيما نعدّه من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأنّ ذلك معدود في الإحسان وإن لم يجب على بعض الوجوه إلاّ شرعًا. ويدخل في هذا

الباب إرشاد الضالّ والدعاء إلى الدين، وإن كان أحدهما يتعجّل النفع فيه والآخر يتأخّر. وتُعدّ من هذه الجملة التفرقة الواقعة بين المحسن والمسيء، لأنّ أحدنا يعلم بعقله حسن ذلك.

فإن قيل: أتعلمون أنّكم عالمون بهذه الأشياء ضرورة أم لا؟

قيل له: إنّما نعلم الأحكام التي ذكرناها ضرورة، فأمّا أن نعلم أنّا عالمون باضطرار أو أنّ ما حصل لنا هو علوم ضروريّة فإنّا نحتاج إلى تأمّل واستدلال، وذلك لأنّه إذا كان العلم بنفس العلم يحصل باكتساب فالعلم بثبات هذا الحكم له أيضًا طريقة الاستدلال. فإذا عرفنا أنّا قد استغنينا عن النظر والاستدلال في هذه العلوم وأنّ العقلاء ليس يتفاوتون في حصول هذه العلوم لهم، عرفنا أنّ هذا العلم ليس من باب الاكتساب الذي يُفتقر فيه إلى نظر وتأمّل، وتتفاوت أحوال العقلاء في ذلك بحسب وجود نظرهم وعدمه. وكذلك فإذا لم يُعرض لهذه العلوم ما يصحّ معه أن يزول وينتفي بالتشكيك وغيره مع أمكان هذه الطريقة في العلوم المكتسبة، فقد تميّز لنا أنّ هذا العلم ضروريّ لا مكتسب. وإذا عرفنا في الجملة أنّا ساكنو الأنفس إلى ما اعتقدناه من هذه الأبواب، فقد عرفنا أنّا علماء[١] بذلك. والقول في تفاصيل أحكام العلوم سيجيء[٢] من بعد.

(١) ص: علمنا.
(٢) ص: يجيء.

## باب فيما يُعلم من أحكام الأفعال باكتساب

**إعلم** أنّا قد بيّنّا أنّ الذي نعرفه من أحكام الأفعال ضرورة لا يرجع إلى معيّن بل يتناول موصوفًا، وأنّه لا يتكامل علمنا بما لنا أن نفعله وبما يجب علينا أن نتركه إلاّ بالعلوم المكتسبة التي تتناول تفصيل هذه الأحكام، فصارت الأصول ضروريّة والفروع مستدلاً عليها. وكما أزاح الله تعالى العلّة فيما نعلم ضرورة، فقد أزاح العلّة[1] فيما نعلم باستدلال. ففي الأوّل وقف ذلك على خلق العلم الضروريّ وفي الثاني وقف ذلك على نصب الأدلّة، فلا عاقل إلاّ وهو متمكّن من العلم بما له وعليه. فأمّا الطريقة في علم الاكتساب بأحكام هذه الأفعال فلا تخرج عن وجهين: أحدهما بأن تكون هناك جملة قد عُلمت ضرورة فيُحتاج في الاستدلال إلى إلحاق التفصيل بتلك الجملة، والثاني هو أن يتقرّر حكم من الأحكام لفعل من الأفعال ثمّ يُحتاج إلى ردّ غيره إليه[2] لضرب من القياس، وذلك بأن نعلم أنّ العلّة في قبح ما قبح أوّلًا ما هي، ثمّ نبيّن وجود تلك العلّة في الثاني فنحكم فيه بمثل ما حكمنا أوّلًا. وتفارق الطريقة الأولى لأنّا لا نحتاج إلى التعليل وتعاطي القياس، وإنّما يكفينا أن نبيّن[3] للتفصيل حكم الجملة. وربّما كان ذلك بإزالة اللبس، وربّما كان بغير ذلك من الأوصاف. والحال في الواجبات والمحسنات تجري على هذا النحو.

فأمّا مثال الفصل الأوّل فهو كما تقرّر لنا العلم بقبح الظلم، ثمّ إذا جئنا إلى شيء

(١) ص: العلم.
(٢) ص: - إليه.
(٣) ص: نبيّن أنّ.

بعينه فأردنا إثباته قبيحًا فقد كفانا أن نبيّن فيه أنّه ظلم، لأنّ عند ذلك نعلم قبحه من دون استعمال القياس. ألا ترى أنّا لا نحتاج إلى أن نعرف أنّ الظلم إنّما قبح لكونه ظلمًا حتّى إذا عرفنا في فعل بعينه أنّه ظلم حكمنا فيه بالقبح، بل يكفي علمنا بأنّه ظلم في علمنا بأنّه قبيح. وكذلك الحال في العبث وكفر النعمة وما أشبه ذلك من الإضرار بالنفس وما يُعدّ في هذا القبيل، إلاّ أن في دفع الضرر يقومُ الظنّ مقام العلم فيفارق نظائره، لأنّه لا بدّ من أن يُعلم أنّ الفعل ظلم أو عبث أو كفر النعمة حتّى يُعلم قبحه.

وأمّا مثال الفصل الثاني فهو كردّ الكذب الذي فيه نفع أو دفع ضرر إلى الكذب الخالي منهما، لأنّ الذي عُلم ضرورة قبحه هو الكذب الخالي من منفعة ودفع مضرّة. ثمّ يُحتاج إلى أن يُعرف أنّه إنّما قبح لكونه كذبًا فقط لا لتعرّيه من نفع[١] ودفع ضرر[٢]، وإلاّ كان يلزم أن تستوي حال الصدق والكذب لأنّه قد يخلو الصدق أيضًا من هذين الوجهين. وقد عرفنا أنهما لا يستويان قطّ، فعرفنا أنّه إذا قبح فلكونه كذبًا. فإذا وجدت هذه العلّة فيما فيه نفع أو دفع ضرر، فالواجب أن يقضي بقبحه أيضًا قياسًا على الأوّل للاشتراك في العلّة. وللطريقة التي بيّنّاها من ردّ بعض القبائح إلى بعض حكمنا بأنّ القبائح العقليّة إنّما تقبح لأوصاف تختصّ بها لتتأتّى طريقة الردّ عند الاشتراك في تلك الصفة.

**ثمّ** بينّ[٣] أنّ الحال في الواجبات العقليّة تجري على نحو ما تقدّم من اعتبار كلّتي الطريقتين فيها، إمّا بإدخال الجملة تحت التفصيل وإمّا بطريقة القياس. ألا ترى أنّ شكر النعمة إذا وجب عند تكامل الشروط التي تقدّمت، فكلّ ما عُرف فيه هذا الوجه عُرف وجوبه، فيكون من القبيل الأوّل؟ وقد ثبت في الواجبات ما يحتاج في ردّ غيره إليه إلى اعتبار وجه الوجوب، كما يقوله فيما يجب من المعارف وغيرها لأنّها ألطاف. فإذا عرفنا في شيء آخر أنّ له حظّ اللطف. حكمنا بوجوبه للشركة فيما يجري مجرى العلّة. وإنّما نسلك هذه الطريقة في شكر النعمة وما أشبهه إذا حصل لنا العلم الضروريّ[٤] بالأسباب

(١) ص: منفعة.
(٢) ص: مضرّة.
(٣) ص: يبيّن.
(٤) ي: ضرورة.

التي تقدّم ذكرها فيُردّ الغير إليه. فأمّا إذا لم يكن كذلك فإنّما يُعرف وجوبه باستدلال، لأنّا إذا كنّا نحتاج أن نعرف كون الفعل نعمة وكون فاعله منعمًا باستدلال، فأولى أن نعرف وجوب شكره باستدلال. والطريقة في الحسن الذي لا صفة له زائدة على حسنه أو له صفة زائدة على حسنه تجري على ما تقدّم.

وقد بيّن أنّه لا يقدح في الجملة التي حصرناها أن يقول قائل: فقد يجب الشيء ويكون سبب وجوبه أنّ الواجب لا يتمّ إلاّ به، وقد يدخل في القبائح ما يصير منعًا من الواجب، وكلامكم لم يشمله.

وذلك لأنّه لا بدّ فيما لا يتمّ الواجب إلاّ به من وجه يجب لأجله، ولا يخرج الوجه عمّا ذكرناه من قبل، فيصير ذلك تابعًا له غير مستقلّ بنفسه. وأمّا ما منع من[1] الواجب فإنّما قبح لكونه منعًا من الواجب، فصار متعلّقًا بذلك الواجب حتّى لولا وجوبه لما قبح تركه.

فحصل من هذه الجملة أنّه لا بدّ من أن تكون للواجهات والمقبحات والمحسنات أصول معروفة ضرورة ووجوه لأجلها تثبت هذه الأحكام ثمّ يُردّ ما عداها إليها.

**ثمّ** إنّه رحمه الله حصر الواجبات أجمع، لمّا تعذّر أن يجمع الكلّ في عقد واحد، ذكر الأسباب التي عندها يجب فحصرها بحصر أسبابها. وجعلها على ثلاثة أقسام: أحدهما دفع الضرر عن النفس والثاني إزالة التبعات والثالث شكر النعمة. فالأوّل تدخل فيه الواجبات التي تجب علينا في الدنيا، لأنّ طريقها أجمع دفع الضرر عن النفس، ويدخل فيها سائر ما يُعد في الألطاف من فعلنا على اختلاف أحوالها لأنّ الألطاف من فعلنا تجري مجرى دفع الضرر، كما أنّها من فعل الله تعالى تجري مجرى إزاحة العلل. فالمعارف وما يتّصل بها داخلة في هذا القبيل لأنّها ألطاف أو ما لا يتمّ اللطف إلاّ به، وذلك متضمّن لدفع الضرر. والشرائع أجمع داخلة أيضًا في هذا الفصل. فهذا هو الضرب الأوّل. وأمّا الضرب الثاني فإنّه يدخل فيه كلّ ما يتّصل بحقوق الغير من ردّ الدين والوديعة ووجوه الإنصاف والاعتذار والتوبة وما يلزم من التفرقة بين المحسن

(١) ص: - من.

والمسيء. وأمّا الثالث فيدخل فيه شكر النعمة بالقلب واللسان، وقد تعود ها هنا التفرقة بين المحسن والمسيء لأنّ ذلك من توابع الشكر، ويدخل فيه ما لا يتمّ الشكر إلاّ به من المدح والتعظيم. وقد يتبع هذه الضروب الثلاثة من الواجبات ما لا تتمّ إلاّ به، فيكون وجوبه تبعًا لها.

وعطف على ذلك بذكر ما يحصر المقبحات فبيّن أصولها، ولا تخرج عن أن تكون ظلمًا للنفس أو للغير وعن أن تكون عبثًا. وهو الذي يفعله العالم به لا لغرض مثله، وقد تكون من باب ما يدعو إلى أحد هذين فتكون في القبح بمثابتها، وتدخل في ذلك المفاسد. ومن أصول هذا الباب ما يقبح لكونه منعًا عن واجب قد عُرف وجوبه، فما منع منه وضادّه فهو قبيح. وقد يكون ذلك عقليًا وقد يكون سمعيًا بحسب حال الواجبات في أنفسها. وممّا يُعدّ في هذا الباب الكذب الخالي من نفع ودفع ضرر وما كان أمرًا بقبيح أو إرادة لقبيح أو تكليفًا لما لا يطاق. وزالت الشبهة في ذلك فإنّها أجمع يُعرف قبحها ضرورة، وما يلحق بذلك ممّا يُعرف باكتساب فهو الذي تشتبه الحال فيه فيُردّ إلى الأوّل على أحد الوجهين المتقدّمين. وقد يدخل فيما يُعرف بتأمّل ما لا يؤمن فيه بعض هذه الوجوه، كنحو الخبر الذي لا يأمن المخبر أن يكون كذبًا.

فأمّا ما ليس بواجب من الأفعال ولا بقبيح(١) فقد ذكرنا أنّه قد لا تكون له صفة زائدة على حسنه، وقد يتعلّق ذلك بما يخصّه نحو المباحثات، وقد تتعلّق بالغير كنحو استيفاء الحقوق. وكذلك ما له صفة زائدة على حسنه قد ينقسم إلى هذين الوجهين. وجملته لا تخرج عن أن تكون عقليًا أو شرعيًا. فما كان من باب العقليّات وهو المقصود في هذا الموضع، فهو كالإحسان إلى الغير. وقد يكون ذلك بالفعل وقد يكون بأن لا يُفعل. فأمّا ما كان بالفعل فأمثلته كثيرة، نحو أن يتولّى فعلًا نفع به أو يمكّنه من ذلك أو يدفع عنه ضررًا في الدين أو في الدنيا، نحو أن يرشده وقد ضلّ الطريق أو يدعوه إلى معرفة الله تعالى أو يصرفه عن المذاهب الباطلة أو يحلّ عنه الشبه، إلى غير ذلك ممّا يقوله إنّه ممّا يُعدّ في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يحسن عقلًا ويجب بالشرع. وقد

(١) ص: - ب.

يكون ذلك ممّا يُعلم ضرورة، وقد يُعلم بالتأمّل الذي وصفنا حاله من قبل. وأمّا ما كان وجه الإحسان فيه بأن لا يُفعل فهو كترك المطالبة بالدين إذا قصد به التخفيف عنه. فهذا حكم ما يتعلّق بالغير. فأمّا ما يكون مقصورًا عليه من العقليّات التي لا صفة زائدة على حسنه فهو كاكتساب العلوم وأنواع الفضائل التي تخرج عن باب الواجبات. وعُدّ في ذلك التفرقة بين المطيع والعاصي، وجعله من الباب الذي لا يجب عقلًا بل يحسن وتكون له صفة زائدة على الحسن. فأمّا ما خرج عن هذا الباب ممّا يكون مقصورًا على الفاعل، فإمّا أن يكون من باب المباح أو من باب الإلجاء، وكلّ ذلك إنّما هو مع زوال السهو[1].

فهذه أحكام هذه الأفعال.

(١) ص: السهوة.

## باب في بيان ما يُستحق بهذه الأفعال

**إعلم** أنّه لمّا ذكر هذه الأحكام الراجعة إلى الأفعال وذكر الوجوه التي لها تثبت هذه الأحكام، بيّن في هذا الباب ما يُستحقّ بهذه الأفعال إذا وقعت على هذه الوجوه. فبدأ بالواجب، وبيّن أنّ الذي تشترك فيه سائر الواجبات إذا وقعت من كلّ فاعل، فهو استحقاق المدح والتعظيم. ولم نورد ذلك مورد الحدّ، فتصحّ مناقضتنا بما يستحقّ بالندب. هذا إذا كان الواجب لا مشقّة على فاعله في فعله، ولن يكون ذلك إلاّ فيما كان من فعله تعالى. فأمّا ما كان من الواجبات على العباد، فلا بدّ مع استحقاق المدح والتعظيم من استحقاق الثواب أيضًا، لأنّه لا ينفكّ ما يجب علينا من مشقّة فينبغي أن تكون بإزائها منفعة. فهذا حكم الواجب علينا إذا خلص كونه واجبًا.

فإن انضاف إلى ذلك أمر زائد وهو أن يكون تلافيًا واستدراكًا لِما كان منه من قبيح كالتوبة والاعتذار، فإنّه يثبت له على ذلك سقوط الذمّ والعقاب. هذا إذا تحقّق استحقاقه لهما، فيكون تأثير التوبة في أمرين: أحدهما استحقاق الثواب بها والآخر سقوط العقاب وما شاكله. فأمّا إذا[١] لم يتحقّق استحقاقه للعقاب والذمّ لكن جوّز المكلَّف أنّه مواقع لبعض الكبائر، فإنّ التوبة تجب عليه ويكون تأثيرها في استحقاق الثواب بها إذا لم تصادف عقابًا يزول بها. وقد يشارك التوبة غيرها في سقوط العقاب به، نحو ما يعظم من الطاعات، لكنّه يكون تأثيرها بالمستحقّ بها فإذا زاد الثواب على العقاب أسقطه، ويفارق التوبة لأنّها تسقط العقاب بنفسها، على ما نذكره في باب الوعيد، إن شاء الله.

(١) ص: فإذا.

وبيّن أنّه قد يكون في الواجب ما[١] يُستحقّ به الشكر كما يُستحقّ به المدح، لكنّ ذلك لا يشيع في كلّ الواجبات بل هو موقوف على ما يكون الفاعل له متفضّلًا بسببه. فعلى ذلك يستحقّ القديم تعالى الشكر بالثواب وغيره ممّا يُعد واجبًا عليه، لأنّه قد تفضّل بسببه وهو التكليف، على ما بيّنّا. وقد يستحقّ أحدنا الشكر على الفقير وإن كان ما أعطاه حقًّا واجبًا، لكنه إذا خصّه بأن وضع تلك العطية فيه دون غيره صحّ استحقاقه للشكر. ثمّ إذا بلغت تلك النعمة حدًّا مخصوصًا جاز أن يستحقّ الفاعل لها العبادة، وإن كان هذا الفصل بما نذكره من بعد فيما يُستحقّ بالتفضّل أليق.

**فأمّا** ما يُستحقّ بالندب وهو مقصور على فاعلها فالمدح والتعظيم، وقد يقتضي سقوط العقاب والذمّ بواسطة. فعلى ذلك إذا أكثر أحدنا من الطاعات خفّ عقابه، وإذا أكثر من الإنعام سقط ذمّه على إساءته. فإن كان ممّا يتعدّى إلى الغير فإنّه يستحقّ به الشكر مضمومًا إلى ما بيّنّاه من المدح والتعظيم. وإذا كان معدودًا في أصول النعم، فإنّه تُستحقّ به العبادة، على ما مضى ذكره. ولسنا نقول مع ذلك إنّ الذي يستحقّه تعالى من العبادة يختصّ ما يُعدّ في أصول النعم دون فروعها، بل يستحقّه على جميع ذلك، ولا تتقدّر العبادة بمقادير أجزاء النعم وإنّما يراعى موقع العبادة.

**فأمّا** المستحقّ بالقبيح فالذمّ وما يتبعه من الاستخفاف والإهانة. وهذا يجمع كلّ قبيح يفعله العالم بقبحه أو المتمكّن من معرفة قبحه. وقد يستحقّ به العقاب أيضًا إذا كان له في فعل ذلك القبيح شهوة أو عليه فيه شبهة. وذكر في الكتاب أنّه قد يستحقّ العقاب على الفعل القبيح إذا عدل به من أمر شاقّ عليه، وإنّما عنى بذلك أن يكون منصرفًا بهذا القبيح عن الفعل الواجب عليه لا أن يريد به عدوله عن كلّ ما يشقّ، فإنّ في القبائح أيضًا ما يشقّ كما أنّ الواجبات شاقّة. وإنّما غرضه ما بيّنّاه. وليس في ذكر ذلك إلاّ بيان الوجه الذي له يقبح هذا الفعل، وإن[٢] لم يدخل في هذا الباب دخول من يبيّن وجوه القبح، فلا وجه لذكره هاهنا. ومن جملة ما يُستحقّ بالقبيح هو الذمّ الذي يقابل الشكر

(١) ص: يكون الواجب ممّا.
(٢) ص: ـ إن.

ويناقضه. وذلك إنّما يكون بضرر ينزله بالغير، على ما نقوله في الإساءة. وربّما استحقّ على فاعل القبح العوض الذي يقابل ما فعله من الضرر، وإن لم يكن ذلك من حكم ما يقبح لا محالة، بل قد يشاركه ما يحسن في استحقاق العوض به. وقد يكون المستحقّ بالقبيح إسقاط الثواب، كما يكون في الواجب ما يُستحقّ به إسقاط العقاب. وذلك هو كندمه على الطاعات لأنّه يزيل ثوابه بلا واسطة. فأمّا ما أزال الثواب بواسطة فهو إذا ارتكب شيئًا من المعاصي فاستحقّ عقابًا، فإذا زاد على ثوابه أسقطه جملة، وإذا نقص عن ثوابه أسقط بقدره، على ما نفصّله في باب الوعيد، إن شاء الله. وهذا كلّه كلام فيما يُستحقّ بالأفعال.

**فأمّا** المستحقّ بأن لا يُفعل، فإنّه يُنظر: فإن[1] كان غير فاعل لما وجب عليه مع التمكن، فحكمه فيما يستحقّ به حكمه إذا فعل القبيح. وإن كان الذي أخلّ به هو القبيح، فحكمه فيما يستحقّ به حكمه إذا فعل الواجب. وإن كان لا بدّ من أن يكون تركه له لقبحه كما يكون فعله للواجب لوجوبه، حتّى يثبت ما وصفناه من الاستحقاق. فأمّا ما خرج عن هذين الوجهين فليس للإخلال به مدخل في استحقاق شيء من ذلك، نحو ما يندب المرء إليه في نفسه أو في غيره، كما أنّ ما يباح له لا مدخل لاستحقاق شيء من ذلك فيه فعلا أو تركًا، وإن كان المندوب إليه يفارقه من طريقة الفعل، لأنّا قد بيّنّا أنّ من حكمه استحقاق المدح والشكر إذا فعله على وجه مخصوص. وبيّن رحمه الله أنّ ما يتعلّق بالمباح، إذا كان استقراضًا، من لزوم الإنصاف هو خارج عن باب المباح، لأنّ المباح هو الاستقراض، ثمّ إذا أقرضه غيره لزمه من جهة الإنصاف ردّه، فلا يقدح ذلك في كونه مباحًا.

(١) ي: فإذا.

## باب في كيفيّة استحقاق هذه الأمور بما ذكرناه من الأسباب

**إعلم** أنّه لمّا لم يكن المستحقّ بهذه الأفعال أو بالإخلال بها ما يتبع صورة الفعل وحدوثه لصحّة وقوع ذلك ممّن لا تتأتّى فيه هذه الوجوه من الاستحقاقات، وجب أن نبيّن الوجه الذي إذا فُعل عليه هذه الأفعال ثبت ما ذكرناه من الاستحقاق. أمّا الواجب فلا بدّ من أن يكون فاعله عالمًا بوجوبه عليه، ولا يقوم تمكّنه من العلم بوجوبه عليه مقام علمه به. ألا ترى أنّ المأخوذ عليه أن يفعله لوجوبه فإذا لم يعلمه[١] لم يأمن أنّ ما فعله ليس بواجب، فلا يثبت له الثواب والمدح. وإذا شرطنا علمه بوجوبه استغنينا عن القول بوجوب كونه كامل العقل، لأنّ علمه بأحكام هذه[٢] الأفعال ووجوهها لا يثبت إلاّ مع كمال العقل، فأغنى ذلك عن ذكره. هذا إذا كان كلامًا في استحقاقه للمدح والتعظيم. فأمّا الثواب فقد ذكرنا أنّه موقوف على لحوق المشقّة بفعله. والوجوه التي يجب إيقاع هذه الواجبات عليها قد تكون ممّا يخصّها، وذلك نحو ما يجب لصفة له لا تتعلّق بالغير نحو ردّ الوديعة وشكر النعمة وغيرهما، وقد يكون ممّا تُراعى فيه حال الغير، نحو ما يجب من الأفعال التي تُترك بها القبائح، لأنّها تُفعل من حيث كانت تركًا لتلك القبائح حتّى لولاها لما وجبت، فلا بدّ من العلم بها ومن[٣] العلم بأنّ التخلّص منها لا يمكن إلاّ بهذا الفعل الواجب.

والحال فيما يفعله من الأمور المندوب إليها كالحال فيما يفعله من الواجبات فيما

(١) ي: يعلم.
(٢) ي: ب ـ هذه.
(٣) ي: ـ من.

ذكرنا من علمه بهذا الوجه ومن إيقاعه للجهة التي منها حسنت، حتّى يثبت له المدح والتعظيم، ويثبت الثواب إذا كان شاقًّا، والشكر إذا كان إنعامًا على الغير على اختلاف وجوه الإنعام. وممّا يجري هذا المجرى هو إخلاله بالقبيح، لأنّه يجب أن يعلمه قبيحًا ويخلّ به من حيث كان قبيحًا، فإن أضاف إلى ذلك الوجه الذي منه قبح فقد زاد خيرًا. هذا إذا لم يفعل القبيح.

فأمّا ما يستحقّه بفعله له من الذمّ والعقاب فهو مشروط بأن يعلمه قبيحًا أو بأن يتمكّن من العلم بقبحه، لأنّه إنّما يجب أن يصير بحيث يقدر على الإحتراز من القبائح، وذلك يكون مع العلم بالقبح ومع التمكّن منه على سواء. وممّا يجري هذا المجرى في باب الذمّ والعقاب هو إخلاله بالواجب، لأنّه سواء علم وجوبه أو تمكّن من العلم بوجوبه فإذا أخلّ به فالذمّ ثابت. فأمّا إذا كان المستحقّ من باب الشكر، فقد يكون بالفعل وقد يكون بأن لا يُفعل. فالأوّل هو بأن يفعل ما ينتفع الغير به قاصدًا به وجه الإنعام. وأمّا الثاني فهو بأن لا يفعل ما كان له أن يفعل من الإضرار بالغير، فإذا لم يفعله والغرض به الترفيه والتخفيف عليه استحقّ الشكر، نحو أن لا يعاقب الله تعالى العصاة أو لا يطالب أحدنا غريمة للوجه الذي ذكرنا.

فأمّا العوض فطريق استحقاقه غير ما تقدّم، لأنّه إنّما يُستحقّ موازيًا للضرر اللاحق بالغير، فلا فرق بين حسنه وقبحه وبين أن يكون واقعًا على طريق العمد أو على طريق السهو وبين أن يكون القصد به الإضرار أو لا يكون كذلك. وتمام هذه الجملة قد مضى في باب الأعواض. وما لم نذكره من أحكام الاستحقاقات في هذا الباب فسيجيء من بعد، إن شاء الله.

## باب في العاقل إذا علم ما ذكرناه ما الذي يلزمه

**إعلم** أنّ على[1] العاقل المكلّف إذا عرف من أحكام الأفعال ما[2] ذكرناه تكليفًا. فإذا كان الشيء من قبيل الواجب، أنحتم عليه فعله إذا كان وجوبه على طريق التعيين ولم يكن من باب ما يقوم غيره مقامه. وإن كان وجوبه على طريق التخيير، وجب عليه أن يفعل واحدًا ممّا له هذه الصفة المخصوصة. وليس يقف وجوب فعله عليه على أحد الطريقين اللذين ذكرناهما على علمه بوجوبه، ولكن يقوم تمكّنه من العلم بوجوبه مقام علمه بوجوبه، حتّى إذا أخلّ به وهو غير عالم بوجوبه فقد صار مخلاً بالواجب من وجهين: أحدهما أن لم يفعله والثاني أن لم يعلم وجوبه مع تمكّنه من العلم بذلك. ويفارق ما تقدّم ذكره في شرط استحقاقه للمدح والثواب بالواجب، لأنّ ذلك موقوف على علمه بوجوبه، وتمكّنه من العلم بوجوبه لا يقوم هذا المقام للوجه الذي قدّمناه. فأمّا وجوبه عليه فلا ينبغي وقوفه على ذلك.

**والحال** في القبيح تجري على هذا النهج، لأنّه إذا عرف قبحه أو تمكّن من العلم بقبحه فأقدم عليه استحقّ الذمّ والعقاب. والمأخوذ عليه أن لا يفعل هذا القبيح سواء عرف قبحه أو تمكّن من ذلك. فإن أقدم عليه وهو عارف بقبحه أستحقّ ذمًّا واحدًا وعقابًا واحدًا، وإن جهل مع ذلك قبحه استحقّ الذمّ والعقاب من وجهين: أحدهما لفعله له والآخر لتركه العلم بقبحه. ولا بدّ في الشيء الذي لم يتقرّر في كمال عقله قبحه أن يخطر له على بال، حتّى إذا جوّز قبحه لزمه النظر فيه والتحرّز منه، لأنّه لا يأمن استحقاقه

(١) ص: ـ على.
(٢) ي: ـ ما.

للذمّ والعقاب به. ولا فرق بين أن يُقطع على استحقاق العقاب والذمّ به وبين تجويز ذلك في وجوب التحرّز منه. وهكذا يجب فيما لا يعرف وجوبه لا بدّ من أن يجوّز وجوبه بعقله أو يرد عليه الخاطر إن ذهل عنه فينبّهه على الخوف من تركه.

وليس يكفي في الواجب أن يفعله فقط ولا في القبيح أن يخلّ به فقط، ولكنّ سبيله أن يفعل الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه ويخلّ بالقبيح لقبحه ليكون قد أتى بما كُلّف في هذا الباب، وإن كان لو أخلّ بالقبيح جهلة لَمَا ثبت عليه عقاب وإنّما لا يستحقّ ثوابًا. وأمّا في الواجب فإذا لم يؤدِّه لوجوبه أو لوجه وجوبه فإنّه لا يثبت له ثواب، وقد يثبت عليه عقاب إذا صار ما فعله في حكم ما لم يفعله متى عري عن أن يكون مفعولًا لوجوبه أو لوجه وجوبه.

**فأمّا** حكم الندب فهو من حيث يُستحقّ به الثواب والمدح كان الأولى فعله. وربّما كان الوجه الذي لأجله يصير فعله أولى أنّه يدعوه إلى القيام بما يجب عليه. فأمّا ما كان مباحًا فقد استوى فعله وتركه، فلا مدخل له في التكليف. فإذا قام المكلّف بما هو من تكليفه في فعل ما يجب عليه فعله أو في ترك ما يلزمه تركه، فقد استحقّ الثواب وصار من أولياء الله عزّ وجلّ، وإن فرّط فيما لزمه عن ذلك لزمه بعد التفريط تلافيه بالتوبة، على ما نذكره من بعد، إن شاء الله.

**وبيّن** أنّ لهذه الواجبات أسبابًا وكذلك لهذه القبائح أسبابًا، ثمّ قد ينفكّ المرء من هذه الأسباب وقد لا ينفكّ منها. فالذي لا ينفكّ منها هو كما نقول في وجوب النظر في طريق معرفة الله تعالى وكشكر نعمته تعالى. وقد يدخل في ذلك كثير من الشرعيّات. والقبائح التي لا ينفكّ المكلّف من قبحها منه هي[١] كالظلم والعبث والجهل وما أشبه ذلك. فأمّا ما خرج عن هذه الجملة من الواجبات وكان وجوبه عليه موقوفًا على تعرّضه لسببه، فينبغي أن يقال: متى غلب في ظنّه أنّه مهما تعرّض له لم يتمكّن من القيام فيه أن لا يحلّ له هذا التعرض، وإن كان متى تعرّض، فقد التزم وجوبه بحسب الإمكان. فإن غلب على ظنّه أنّه يتمكّن من القيام به، جاز له التعرّض له. وقد يكون هذا الباب ممّا

(١) ص: - هي.

تدخل فيه المباحات أيضًا، فإنّ الرجل إذا أراد أن يتزوّج كان ذلك مباحًا، ولكنّه بالتزوّج يلتزم أمورًا يجب عليه، فإذا قوي في ظنّه ضعفه عن الوفاء بذلك قبح منه الشروع فيه، كما يقبح منه أن ينذر نذورًا يغلب في ظنّه أنّ وفاءَه بها غير ممكن. وكذلك الحال في التكفّل بحفظ الودائع أو[1] الاستقراض، إلى ما أشبه ذلك، لأنّ جميعه إنّما يحسن منه الخوض فيه مع العلم بتمكّنه من القيام بذلك أو الظن له. ويفارق ذلك أجمع تكليف النظر والمعارف وما شاكلهما، لأنّ وقوعه في وجوب ذلك ليس باختياره ولا يمكنه دفعه بحال من الأحوال، كما يمكنه أن يدفع الغير عن أن يعرّضه لوجوب شيء عليه لا يتمكّن من القيام به. فعلى هذه الطريقة يرتّب ما يجب على المرء عند معرفته بأحكام الأفعال.

واعلم أنّه لمّا كان أحد ما يجب على المكلّف ممّا لا تتأتّى له إزالة وجوبه عنه ولا يكون توجّه التكليف عليه في ذلك موقوفًا على اختياره، إنّما هو النظر في طريق معرفة الله تعالى، عقّب هذا الباب بالكلام في وجوب النظر، فبيّن ما يتّصل بذلك من الأحكام، وقدّمه على الكلام فيما يُستحقّ بالأفعال، لأنّه ما لم يكن المرء عالمًا بأحكامها أو متمكّنًا من العلم بذلك لم يستحقّ الذمّ، وتمكّنه من العلم بذلك موقوف على النظر والاستدلال فلا بدّ من بيان[2] ذلك.

(١) ص: و.
(٢) ص: بيان.

## الكلام في وجوب النظر

**ذكر** في هذا الباب جملة من الخلاف بيننا وبين من نفى النظر جملة أو أثبته وخالفنا في توجّه التكليف علينا فيه أو توليده العلم، ولا يخرج كلّ خلاف يذكر عمّا ذكرناه. فأمّا مَن نفى النظر ولم يجعله أمرًا زائدًا على الاعتقاد والعلم، ورجع به إلى استحضار علوم مخصوصة وترتيب الفروع على الأصول، فهو الذي يتأوّل عليه الخلاف أبي الهذيل. وفي متأخّري أصحابنا مَن رأى أنّ النظر والفكر يُرجع بهما إلى حديث النفس، فهذا الخلاف أيضًا ملحق بالخلاف الأوّل في نفي النظر.

فأمّا مثبتو النظر من أصحاب المعارف ففيهم من يقول: إنّ النظر وإن كان ثابتًا وكذلك المعرفة، فالله تعالى لا يكلّفهما العباد ولكنّه يضطرّهم إلى المعارف، فإن حصلت لهم توجّه التكليف عليهم بالأعمال، وإلاّ كان التكليف زائلًا. وزعموا أنّ من ثبت كونه مكلّفًا من العقلاء فهم عارفون بالديانات ضرورة. ثمّ ربّما قالوا فيهم إنّهم جاحدون معاندون، وربّما قالوا خلاف ذلك حتّى أدّى بعضهم هذا القول إلى أن قال إنّ المخالفين أجمع هم معذورون، لأنّه بطل عنده أن يكون من هو بمثل عددهم يجحدون ويعاندون. فارتكبوا ما هو أعظم من ذلك من عذر اليهود والنصارى، فهذا مذهب فرقة منهم.

وفيهم مَن أثبت النظر والمعارف وجعل العبد قادرًا على النظر، ولكنّه زعم أنّ العلم لا يكون إلاّ ضروريًّا ولا يكون متولّدًا عن النظر. فلا فائدة في تكليف النظر إذا كان إنّما يراد للعلم وليس بمتولّد عنه ولا هو مقدور للعبد. وربّما فيهم مَن يخالف في أنّ النظر يؤدّي إلى انكشاف الملتبس من الأمور فلذلك لا يجوز تكليفه، وإن كان هذا المذهب قريبًا من الأوّل. ويصحّ الفرق بينهما بأن يُقال إنّ المذهب الأوّل مبني على أن ليس في العلم إلاّ ما

هو ضروريّ، وهذا الثاني يثبت علمًا مكتسبًا يفعله أحدنا ابتداء لا عن نظر. وربّما قال بعضهم إنّ العلم يقع عند النظر بالطبع لا على وجه التوليد ولا على وجه يتعلّق بقدرة العبدة واختياره. فلذلك لم يجز أن تكون المعرفة داخلة تحت التكليف. وربّما كان فيهم مَن يقول إنّ النظر والمعرفة يجريان في قبح تكليفهما من حيث لا يعلمهما العبد قبل اختباره مجرى تكليف ما لا يطاق، فيفارق سائر الأفعال التي يجوز من الله تعالى أن يُكلّف العباد، وسنذكر ما يشيرون إليه من وجوه الموانع في حسن تكليف المعرفة. وربّما كان فيهم مَن يقول إنّه وإن كان العبد يقدر على ذلك، فإنّ الله تعالى لا يجوز أن يكلّفه لقريب ممّا ذكره الأوّلون، ولكنّه إن اتّفق من العبد اكتسابها صار مكلّفًا من بعد بالأعمال، وإلاّ زال التكليف عنه.

والذي ذكرناه من تفصيل اختلافهم في هذا الباب هو الذي أوجب أن نحكم أبواب النظر وما يتّصل بها، وإن كانت هذه المذاهب متناسبة متقاربة لكنّه لن يُعدم في كلّ شيء منها خلاف زائد يحتاج إلى إبطاله.

**والذي** نقوله إنّ النظر مقدور لنا والعلم أيضًا مقدور لنا أن نفعله على كلّي وجهي التوليد والابتداء، فإذا كان على وجه التوليد فلا سبب لنا إلاّ النظر. ونقول إنّ معارفنا بالديانات ليست ضرورة ولن يصحّ أن تكون ضرورية مع بقاء التكليف.

وقد قال في آخر الباب إنّ الخلاف في المعارف خلاف عظيم يؤدّي بصاحبه إلى الوقوع في خطأ كبير والضرر فيه يعظم، فإنّ كثيرًا ممّن ضلّ عن الحقّ في باب المعارف يؤتون من الخلاف في هذا الباب، ونحن نبيّنه، إن شاء الله.

## باب في إثبات النظر وبيان أحكامه

**إعلم** أنّ النظر الذي نريد إثباته هاهنا إنّما هو الفكر، والكلام في إثباته معنى مبنيّ على ما يجده أحدنا من الفصل بين أن يكون مفكّرًا وبين أن لا يكون كذلك. ولا عاقل إلاّ ويفصل بين حالته في كونه مفكّرًا أو لا يكون كذلك[١] بل يكون عالمًا أو مريدًا أو معتقدًا. فإذا حصل له الفصل بين هذه الأحوال، فما أوجب أنّ المعتقد يعتقد لمعنى وكذلك المريد والكاره، فكذلك يجب أن يكون الناظر ناظرًا لأجل معنى. ألا ترى أنّه يحصل ناظرًا مع جواز أن لا يكون كذلك والحال واحدة؟ فوجب إذا أن يكون هاهنا معنى صحّ من بعد أن يلتبس هذا المعنى بغيره ممّا يُعدّ في أفعال القلوب. وكان وجه الاشتباه في ذلك أنّه لا يحصل النظر إلاّ عند اعتقادات مخصوصة، كما لا تحصل الإرادة إلاّ على هذا السبيل. فكما جاز أن تشتبه الإرادة بالاعتقادات جاز أن يشتبه النظر بغيره من الاعتقادات.

فإذا أردنا إثبات هذا المعنى على التفصيل فالواجب إزالة هذا اللبس، ولن يكون ذلك إلاّ بأن نبيّن أنّ أحكام النظر غير أحكام سائر أفعال القلوب، لأنّ المعاني إذا التبست ولم تكن من باب ما يُعلم الفصل بين بعضها وبين بعض بالإدراك، فليس إلاّ أن يُرجع إلى الأحكام التي يختصّ بها كلّ جنس. فمن جملة ما به يُعرف النظر على التفصيل أنّ أحدنا إذا رام[٢] فعله تبيّن له من المشقّة والتعب ما لا يجده في الإرادة والاعتقاد، فيجب أن يكون غيرهما.

(١) ص: ـ ولا عاقل إلاّ ويفصل بين حالته في كونه مفكّراً أو لا يكون كذلك.
(٢) ي: أدام.

وأيضًا، فليس يتأتّى من أحدنا أن ينظر إلاّ مع التجويز والشكّ، وقد يتأتّى له أن يعتقد الشيء قطعًا وأن[١] يريد ما يعلمه أيضًا قطعًا أو يعتقده قطعًا، فكيف يجوز أن يكون أحدهما هو الآخر؟

وأيضًا، فإنّ الأمور الملتبسة يزول اللبس عنها عند النظر والتأمّل إذا كان النظر قد وقع على وجه مخصوص، ولا حظّ للإرادة ولا لغيرها من المعاني التي تختصّ القلب في إزالة وجوه اللبس، فيجب أن يكون معنى على حدة.

وأيضًا، فإنّه يؤثّر في وقوع الاعتقاد علمًا، ولا حظّ لغيره من المعاني في أن يصير مولّدًا للاعتقاد على وجه يكون علمًا. فكما أنّ الإرادة لمّا اختصّت بأن صارت[٢] مؤثّرة في جهات الأفعال وفي إيقاع الكلام على وجوه مخصوصة ولم يكن لغيرها هذا الحظّ، فكذلك ما قلناه في النظر، فثبت أنّه جنس غير هذه الأجناس، وقد يصحّ أن يُذكر في الفرق بينه وبينها غير هذه الوجوه، وفيما ذكرنا كفاية.

**فإذا** تقرّر ذلك لم يصحّ ما حكي عن أبي الهذيل من قوله إنّ النظر هو العلم بالأصول التي مع العلم بها يصحّ[٣] أن يفعل أحدنا[٤] العلم بفروعها، لأنّا قد بيّنّا أنّ النظر لا يثبت إلاّ مع التجويز والشكّ، فكيف يكون هو العلم نفسه؟ ويبيّن ذلك أيضًا أنّه لو حصلت له هذه العلوم بالأصول التي ذكرها ولم يكن منه تأمّل لحالها لم يكن ناظرًا، فلو كان المرجع بالنظر إلى استحضاره لما استحضره من العلوم لكان لا يثبت مستحضرًا لها إلاّ وهو ناظر فيها، فيجب أن يكون أحدهما غير صاحبه.

فأمّا ما حكي عن أبي القاسم الواسطيّ رحمه الله من قوله إنّه بمنزلة حديث النفس، فإن كان خلافه في عبارة فهيّن، وإن كان يحقّق أنّ النظر من جنس الكلام والحديث فبعيد. ألا ترى أنّ الأحكام التي ذكرناها للنظر وهي منتفية عن الكلام، فلا يصحّ أن

(١) ص: أو.
(٢) ص: تكون.
(٣) ص: يصحّ من أحدنا.
(٤) ص: ـ أحدنا.

يُرجع بأحدهما إلى الآخر؟ وإنّما اشتبه ذلك على من قال به، لأنّه لم ينفكّ عنده في الأغلب مَن كان مفكّرًا في شيء من أن يردّد في نفسه ما يشبه الكلام المقطّع، فظنّ أنّ أحدهما هو الآخر. وليس كذلك لأنّه قد ثبت ترديد الحديث وتقطيع النفس من دون فكر، وقد يفكّر أحدنا في شيء وليس هناك كلام، لا ظاهر ولا خفيّ. فصار ذلك من جنس ما يقوله بعض المتفقّهة إنّ النيّة هي الكلام لمّا اعتقد أنّه لا تتأتّى له نيّة الصلاة إلاّ بأن يلفظ بلسانه، فكما أنّ ذلك باطل فكذلك ما قاله. وبعد، فلا حال للمتكلّم بكونه متكلّمًا، وللناظر بكونه ناظرًا صفة مخصوصة. ويبيّن ذلك أيضًا أنّه لو كان المرجع بالنظر إلى ما قاله، لوجب أن يتنزّل الناظر في حدوث الأجسام منزلة القائل إنّ الأجسام قديمة أو محدثة وهل تخلو[1] من الحوادث أو لا تخلو[2] منها. فقد عُلم أنّ مَن قال بهذا القول لم يصر ذلك موجبًا عنده أن يكون الأجسام محدثة ولا يزول عنه اشتباه حالها في أنّها قديمة، فبطل أن يُجعل النظر من حديث النفس.

فإن قيل: ما أنكرتم من نفيه جنسًا برأسه، وذلك أنّه لو ثبت جنسًا متعلّقًا على ما تقولونه لأمكنت الإشارة إلى متعلّق له، فإذا تعذّر أن يكون له متعلّق فجيب نفيه، وأن يصير ذلك بمنزلة قولكم إنّ الشكّ ليس بمعنى من حيث تعذّرت الإشارة إلى أمر يكون متعلّق ذلك المعنى.

قيل له: ليس الأمر على ما ظننته، بل متعلّقة الدلالة أو الأمارة أو الشبهة فيصير الناظر ناظرًا في الدليل الذي يوجب أنّ الجسم لا يخلو من الأعراض وفي أنّه إذا لم يخلُ منها وجب أن يكون محدثًا، إلى ما أشبه ذلك من وجوه الدلالة.

**وإعلم** أنّ النظر إذا ثبت نوعًا من أنواع الأعراض فإنّه يشتمل على مختلف ومتماثل ولا يدخله التضادّ، فهو بمنزلة الإرادة والعلم وغيرهما. والذي به يُعرف تماثل المتماثل منه تعلّق النظرَين بمنظور واحد على أخصّ ما يمكن، ومتى تغاير المتعلّق أو تغاير الوجه اختلف النظر، فسبيل ذلك كسبيل العلم لأنّ تماثل العلمين إنّما يُعلم بالطريقة التي ذكرناها،

(١) ي: تخلوا.
(٢) ـ تخلوا.

وكذلك اختلافهما. وإنّما يُعلم تماثل ما اختصّ بهذه الشريطة لإيجابهما جميعًا صفة واحدة، حتّى لا يقع الفصل بين ما يوجبه أحد النظرين وبين ما يوجبه النظر الآخر، ولأنّ أحدهما قد ناب مناب الآخر فيما يرجع إلى ذاته، وذلك أمارة التماثل. وبالعكس من ذلك إذا كانا مختلفين، لأنّ الفصل الثابت بين الصفة الصادرة عن النظر المتعلّق بشيء وبين الصفة الصادرة عن النظر المتعلّق بغيره. وكذلك فإنّ أحدهما لا ينوب مناب الآخر فيما يرجع إلى ذاته، وهذه أمارة الاختلاف.

فأمّا المنع من تضادّ النظر[1] فهو الذي يختاره أبو هاشم وخالف أبا عليّ في ذلك، لأنّه ذهب إلى أنّ[2] النظرين في شيئين[3] يتضادّان، وليس مذهبه في النظر إذا تضادّ كمذهبه في الإرادة لأنّه يرى أنّ تضادّ الإرادتين هو إذا تعلّقتا بضدّين وفي النظر ليس يراعى غير التغاير في المنظور فيه. والذي به يُعلم أن لا تضادّ فيهما هو أنّ من شرط الأمور المتعلّقة أن لا تكون متضادّة إلاّ إذا تعلّقت بشيء واحد ويكون تعلّق بعضه بالعكس من تعلّق صاحبه، فأمّا إذا تغاير المتعلَّق صار المتعلِّق مختلفًا غير متضادّ. وعلى ذلك لم يكن العلم بالشيء ضدًّا للجهل إلاّ إذا كانا جميعًا متعلّقين بمعلوم واحد، فأمّا إذا تغاير المعلوم أو الوجه صارا مختلفين غير ضدّين في الحقيقة. فإذا كان كذلك أوجب أنّ التضادّ إن ثبت في النظرين أن يكون متعلّقهما واحدًا، ومتى كان كذلك صارا مثلين لا ضدّين.

فأمّا الذي لأجله قال أبو عليّ بما قاله فهو أنّه رأى أنّ أحدنا يمتنع عليه أن يجمع بين النظرين في شيئين في وقت واحد، فقال: لا وجه لهذا الامتناع سوى التضادّ. وذلك بناء على أمرين لا يقع فيهما تسليم، لأنّ نجوّز أن يكون أحدنا ناظرًا في وقت واحد في شيئين. وعلى ذلك قال أبو هاشم فيمن يعارض عنده الخاطران إنّه ينظر فيهما جميعًا. ولو نسلّم امتناع النظر في شيئين لأمكن صرف ذلك إلى غير التضادّ، وهو ما

(١) ص: النظرين.
(٢) ي: ذهب إلى النظرين.
(٣) ص: النظر في شيء.

يرجع إلى الدواعي. فإذا نظر في شيء لم يدعُه الداعي إلى أن ينظر في غيره، فيكون سبيله كسبيل إرادة الضدّين أنّ الذي يمنع من الجمع بينهما ليس ما يرجع إلى تضادّهما ولكنّ ما يرجع إلى طريقة الدواعي والصوارف. فحصل أنّ النظر فيه متماثل ومختلف ولا تضادّ فيه.

وليس له أيضًا ضدّ من غير نوعه، لأنّ الذي يجوز اشتباه الحال فيه إنّما هو أن يُجعل العلم بالمدلول ضدًّا للنظر. وهذا لا يصحّ لأنّ امتناع الجمع بينهما هو لما يحتاج النظر إليه من التجويز الذي يمانعه العلم. ومتى أمكن أن يُصرف ذلك إلى غير التضادّ، لم يصحّ أن يُصرف إلى التضادّ.

**ثمّ** بيّن ما يحتاج النظر إليه ممّا يرجع إلى الحيّ وممّا يرجع إلى غيره. فالذي يرجع إلى الحيّ هو أن يكون مجوّزًا لما ينظر فيه. وهذا أقرب من قوله رحمه الله إنّ من حقّه أن يكون معتقدًا لما ينظر فيه، إلاّ أن يريد بهذا الاعتقاد ما نعبّر بالتجويز عنه وهو أن يعتقد أنّه ليس من المحال أن يكون الموصوف على هذه الصفة، ولا من المحال أنّه يكون على ضدّها، فيصحّ أن يعبّر عنه بالاعتقاد كما نعبّر بالتجويز عنه. وربّما جرى في كلام الشيوخ أنّ من شأنه أن يكون شاكًا. وهذا إذا أُريد به إثبات معنى هو الشكّ ففيه كلام، وإن أُريد به خطور ذلك الشيء بالبال وإن خلا من الاعتقاد فصحيح. فصارت الحال في النظر كالحال في الإرادة فيما يحتاج إليه، وإن كانا يفرقان من حيث أنّ الإرادة تقف على ما يصحّ حدوثه وليس كذلك النظر. هذا هو ما يرجع إلى حالة الناظر. فأمّا ما يرجع إلى محلّ النظر فسبيله أن يُراعى فيه ما يُراعى في سائر أفعال القلوب من المعاني التي تكسب الجملة الصفات، وذلك بأن يوجد في محلّ مبنيّ بنية القلب، ولا يصحّ أن يوجد في الجوارح كما لا يوجد في محلّ لا حياة فيه.

**ثمّ** بيّن رحمه الله أنّ الناظر لو قطع بطريق العلم على ما يطلبه بنظره من المدلول لَمَا صحّ منه النظر. وذلك بيّن، لأنّ النظر إذا لم يصحّ إلاّ مع التجويز والعلم ينافيه لم يصحّ أن يوجد معه. ولذلك لم يصحّ له أن ينظر في المشاهدات وفي الأمور التي علمها. ولا فرق بين أن يكون قطعه على المدلول بطريق العلم أو بطريق آخر، بل يجب أن يُراعى ما

معه ثبت التجويز، فإذا زال تعذّر النظر لفقد ما يحتاج في الوجود إليه. وقد حكى هو عن الشيخ أبي عبد الله أنّه لو قطع لا بطريق العلم لصحّ منه النظر، ولكنّ الصحيح هو ما قدّمناه.

فإن قيل: فكيف يمتنع مع القطع النظر، وقد يصحّ منه في الشيء الذي[1] استدلّ عليه بدليل أن ينظر في دليل ثانٍ وثالث؟

قيل له: ليس هذا نظرًا فيما علمه من المدلول، وإنّما هو نظر فيما ليس هو بمعلوم له، وهو أنّ هذا الدليل الثاني هل هو ممّا يصحّ أن يستدلّ به، والعلم بذلك هو غير العلم بالمدلول، فبطل ما ظنّه السائل.

ثمّ بيّن أنّ النظر قد يقع في الدليل وقد يقع في الأمارة وقد يقع في الشبهة. فإذا وقع في الدليل وقد علمه الناظر على الوجه الذي يدلّ أوجب نظره العلم، وإن لم يعلمه على الوجه الذي يدلّ لم يولّد هذا النظر شيئًا، وما يعتقده عند ذلك هو على سبيل الابتداء. وأمّا إذا وقع النظر في الأمارة فإنّما يدعو علمه بالأمارة إلى غالب الظنّ لا على أن يكون نظره مولّدًا له. فأمّا إذا وقع في شبهة فقد يكون بأن يعتقد المرء أنّها دلالة، فما يقع عنده من الجهل لا يكون متولّدًا عن النظر. وأمّا إذا لم يعتقده دلالة بأن سبق له العلم بأنّها شبهة، فقد يجوز أن يكون نظره لينكشف له الوجه الذي منه صار شبهة أو لينكشف له بطلانها، وعلى كلّي هذين الوجهين يجوز أن يحصل العلم له عن النظر. فإذا تقرّر ذلك قلنا: متى كان النظر لا يُراد لنفسه وإنّما يُراد لغيره، وكان الذي يلزم العاقل في باب الديانات هو أن يحصل عالمًا، فسبيل نظره أن يقع في أدلّة[2]، فإنّ النظر إذا وقع لا في الأدلّة لم يورث العلم.

(١) ي: إذا.
(٢) ي: دلالة.

## باب في حقيقة العلم

**إعلم** أنّ الذي يثبت من أحكام العلم يرجع إلى أوصاف كثيرة، نحو كونه اعتقادًا وحادثًا وحالاً، إلى ما أشبه ذلك. وكذلك فيجب أن يكون معتقده على ما هو به إذا كان ممّا له معتقد، لأنّه قد يجوز في العلم أن لا يكون له معلوم نحو العلم بأن لا ثاني لله تعالى، ولكنّه إذا كان له معتقد فسبيله أن يكون معتقده على ما هو به. ولا بدّ من أن تسكن النفس إليه لينفصل عن التقليد. ألا ترى أنّه قد يعتقد الشيء على ما هو به تقليدًا ولا يكون علمًا؟ فثبت أنّه لا بدّ من انتظام هذه الأوصاف له حتّى يكون علمًا.

لكنّا إذا أردنا تحديده فالأولى فيه أن نورد ما به ينفصل عن غيره ويبيّن ممّا عداه، لأنّ الحدّ إنّما يراد لذلك. ولهذا اقتصر في الكتاب في حدّ العلم على أنّه ما يقتضي سكون النفس وطمأنينة القلب. وإنّما أكّد بذكر الطمأنينة لا أنّه أراد به غير ما أراده بسكون النفس، والأولى هو الاقتصار على الأوّل. وإنّما يعني بسكون النفس ما يجده الإنسان من حاله من التفرقة بين ما يحصل له من الاعتقاد عند المشاهدة وبين ما يحصل له على غير هذا الطريق. ولهذا جعل مشايخنا المراد بسكون النفس بُعده عن الشكّ إذا رام غيره أن يشكّكه. ولا شيء من الاعتقادات يدخل تحت التكليف إلاّ أن يكون على هذا السبيل.

ولا يقدح فيه أن يقال: فقد يكلَّف المرء الظنّ وليس بمقتضٍ لسكون النفس. لأنّا إنّما أوجبنا ذلك فيما هو من قبيل الاعتقاد، والظنّ نوع غير الاعتقادات.

فإن قيل: فإذا جعلتموه من قبيل الاعتقاد، فما دليلكم عليه وقد خالف أبو الهذيل وجعله نوعًا سوى الاعتقاد؟

قيل له: لو كانا جنسين مختلفين ولا علاقة بينهما لصحّ انفصال أحدهما في الوجود عن صاحبه. وهذا يقتضي صحّة أن يعلم أحدنا الشيء وهو غير معتقد له ساكن النفس إليه أو يعتقده مع سكون النفس من دون أن يكون عالمًا. فلمّا تعذّر انفصال أحدهما عن الآخر دلّ على أنّ الجنس واحد، كما نقول في السكون والحركة إنّهما من جنس الأكوان وكما نقوله في المحبّة والمشيئة أنّهما من جنس الإرادة.

فإن قيل: أنّ الفصل بينهما أنّ القديم تعالى عالم وليس هناك اعتقاد، ولا يصحّ وصفه بالسكون.

قيل له: إنّما أوجبنا فيما هو علم أن يكون اعتقادًا وفي العالم بالعلم أن يكون معتقدًا ساكن النفس، فأمّا العالم لذاته فلا يجب هذا الحكم فيه، فصار هذا الوصف ـ وهو قولنا في العالم أنّه معتقد ـ ممّا يتبع المعنى الذي هو علم، فمن ليس بعالم بعلم لا يجب ذلك فيه. وبهذا يبطل قول مَن يقول: هلاّ سمّيتموه تعالى معتقدًا كما سمّيتموه عالمًا؟ لأنّ الأصل في هذا اللفظ هو مجاز في العلم تشبيهًا له بعقد الحبل، فلمّا كان العالم منّا في حكم من عقد قلبه على شيء صحّ أن يوصف بهذا الوصف. ومتى كان أجرى هذا الاسم على أحدنا مجازًا لم يجز إجراؤه على الله تعالى، فصارت منزلة ذلك في أنّه يختصّ العالمين منّا دون القديم منزلة تسميتنا الواحد منّا بأنّه عاقل وفقيه إلى غير ذلك ممّا لا يجوز مساواة القديم تعالى إيّاه بالتسمية.

فإن قيل: فما قولكم فيما يتّصل بالمعنى؟

قيل له: لا بدّ من أن يكون القديم تعالى على مثل صفة الواحد منّا بكونه معتقدًا للشيء ساكن النفس إليه لتتميّز حالته عن حالة من ليس بعالم، ولأجل اختصاصه بهذا الحكم ما وجب أن يصحّ الفعل المحكم منه، فهذا ما يتّصل بالمعنى وما تقدّم باللفظ.

فإن قال: بماذا يُعرف سكون النفس؟

قيل له: إنّ أقرب ما يُقال فيه أن يُقسم القول فيه فيقال: أمّا إذا كان العلم ضروريًا فسكون النفس يصحّ أن يُستدرك باضطرار لِما يجده أحدنا من الفصل المعقول في المشاهدات وغيرها، وأمّا إذا كان العلم مكتسبًا فالأولى أن يُعرف ذلك بضرب من

التأمّل، وهو امتناع التشكيك فيه أو سلامة طريقه من الخلل والنقض، على ما قاله أبو عليّ. ولا بدّ من ذلك لأنّا إن ادّعينا سكون النفس ضرورة فيما نعرفه باكتساب أدّى إلى أن يزيد علمنا بحكم الشيء في الجلاء والظهور على علمنا بأصله، وهذا لا يجوز. فأمّا إذا أردنا أن نعرّف الغير في اعتقاد قد اعتقدناه أنّه علم، فليس إلاّ بأن نبيّن له سلامة الطريق من الانتقاض والفساد.

**ثمّ** يقع الكلام في أعيان الطرق والأدلّة. وقد أشار فيما به يُعلم في المكتسب من المعارف أنّها علوم بأن قال: إذا كان قد عرف فيما يعلمه باضطرار أنّ التفرقة بينه وبين غيره إنّما ثبتت من حيث كان ما حصل له علمًا، ثمّ وجد مثل تلك التفرقة فيما يعتقده باكتساب فمن حقّه أن يقضي على هذا الاعتقاد بأنّه علم، لأنّ ذلك هو كاشتراكهما في الحدّ والحقيقة والأمارة التي بها يتميّز العلم في الجملة عمّا ليس بعلم. فهذا طريق القول في هذا الباب.

# باب في بيان ما له يحصل العلم علمًا[١]

**إعلم** أنّ لم يجز أن يكون إنّما صار[٢] علمًا لجنسه ولا لحدوثه ولا لكونه حالاً، إلى ما أشبه ذلك من الأوصاف، لِعلمنا بأنّ التقليد وغيره قد يشارك العلم في هذه الأوصاف لأنّ[٣] الجميع من قبيل الاعتقاد. فلو كان إنّما تميّز بكونه اعتقادًا لم يشاركه غيره في كونه اعتقادًا مع مخالفته له في هذا الحكم، ولصارت منزلته منزلة السواد الذي لمّا تميّز بكونه سوادًا لم يشاركه في هذا الحكم البياض وغيره من الأعراض المخالفة له. فصار التمييز بين الذوات قد يثبت بما[٤] يرجع إلى أجناسها وقد يثبت باقتران معانٍ ببعض الجنس دون بعض، كما نقوله في فصلنا بين الأسود والأبيض، لأنّ الأجسام متجانسة ولكنّ الفرق بين هذين الجسمين هو لِما اختصّ به أحدهما من المعنى الذي يخالف صاحبه. وهذا الوجه أيضًا لا يصحّ أن يكون سببًا لتمييز العلم عمّا ليس بعلم، لأنّه إنّما يستحقّ الموصوفُ الأحكامَ والصفات للمعاني إذا لم يكن من قبيل الأعراض، والعلم عرض من الأعراض فلا يصحّ أن تكون مفارقته لغيره بمعنى من المعاني. وليس يصحّ أيضًا أن يفارق العلم غيره بما يرجع إلى الفاعل، وإلاّ أوجب ذلك في الفاعل أن يصحّ منه أن يوقع الاعتقاد علمًا بدلًا من كونه جهلًا، وجهلًا بدلًا من كونه علمًا، مع نظره في الدليل وعلمه به على الوجه الذي يدلّ. فإذا بطل كلّ ما ذكرناه لم يبقَ إلاّ أن يكون الفصل بين العلم وغيره

(١) يبدأ الجزء الثاني والعشرون.
(٢) ي: ـ إنّما صار.
(٣) ص: ولأنّ.
(٤) ص: لما.

يرجع إلى وقوعه على وجه مخصوص، ولمكان هذا الوجه يُستحقّ هذا الحكم، فيجري مجرى القبيح أنّه إنّما يقبح لوقوعه على وجه فإذا وقع على ذلك الوجه ثبت له هذا الحكم، نحو كونه ظلمًا وعبثًا وما أشبه ذلك[١].

**وقد** بيّن أنّه لمّا لم يكن العلم متميّزًا عمّا ليس بعلم بما يرجع إلى الجنس صحّ اشتباه الحال فيه، فيعتقد بعضهم فيما ليس بعلم أنّه علم نحو الجهل وغيره، ويعتقد بعضهم فيما هو علم أنّه ليس بعلم كما يُحكى عن السوفسطانيّة وغيرهم. وإنّما يعرض هذا الاشتباه للجهل بالأصول وترك النظر والتأمّل في أحكام الذوات وما يجب لكلّ واحد منهما.

فإن قيل: فقد قلتم إنّ العلم إنّما يصير علمًا لوقوعه على وجه مخصوص، فما حال ذلك الوجه؟

قيل له: إنّه لا يخرج عن أقسام، أحدها أن يكون من فعل العالم بالمعتقد، وعلى ذلك تصير الاعتقادات الضروريّة علومًا لأنّها واقعة من قبله تعالى وهو تعالى عالم بمعتقداتها. ويتبع ذلك ما يقع من العباد وذلك ينقسم، فقد يكون لأجل وقوعه عن نظر صحيح في دليل قد عرفه الناظر على الوجه الذي يدلّ. وربّما كان عن تذكّر النظر، كما يفعله المنتبه من رقدته إذا كان قد[٢] سبق له النظر والاستدلال. فإذا زال عنه ذلك العلم ببعض الوجوه ثمّ أراد عوده فإنّ الذي يفعله من الاعتقاد يصير علمًا، لأنّه قد[٣] وقع من فعل الذاكر لِما كان منه من النظر والاستدلال دون أن يحتاج إلى نظر مجدّد، وإلاّ لزم أن لا يعود عالمًا بما كان عالمًا به في ثاني الحال، بل لا بدّ من أن يمضي عليه من الوقت مثل ما كان قد مضى عليه في الأوّل لأنّ الأنظار يترتّب بعضها على بعض.

**وربّما** أُلحق بذكر النظر والاستدلال وجه آخر وهو أن يقع من فعل العالم بالدليل، وإن كان هذا الوجه ليس بالقويّ لأنّه إن كان إنّما يقتصر في هذا الوجه على علمه بالوجه الذي منه صار الدليل دليلًا وإن لم يعلمه دليلًا، فهذا ممّا لا بدّ معه من تكلّف نظر

(١) ص: ـ ذلك.
(٢) ص: ـ قد.
(٣) ي: وقد.

واستدلال. ألا ترى أنّ أحدنا لو علم بأنّ زيدًا صحّ منه الفعل مع تعذّره على غيره، ثمّ لم ينظر ليعلم أنّه متى كان كذلك فلا بدّ من مفارقة أحدهما لصاحبه بوجه راجع إلى هذه الجملة، لم يحصل عالمًا بأنّه قادر؟ وإن كان الغرض بهذا الوجه أن يعلم في الدليل أنّه دليل فيفعل اعتقادًا للمدلول ويصير هذا الاعتقاد علمًا من هذه الجهة، فمعلوم أنّه إنّما يصير عالمًا بأنّ الدليل دليل بعد أن يقع له العلم بالمدلول، ثمّ يعلم أنّه لو لم يكن ما نظر فيه دليلًا لَما كان يقع له العلم بالمدلول. فيجب أن لا يصحّ هذا الوجه.

والذي يصحّ ممّا يُلحق بهذا القبيل هو أن يعلم أمرًا من الأمور فيزول عنه هذا العلم ببعض الأسباب ثمّ يذكر حاله في كونه عالمًا من قبل بذلك المعلوم، فما يفعله من الاعتقاد لذلك المعلوم يصير علمًا لكونه من فعل متذكّر العلم، كما صار ما تقدّم علمًا، لأنّه من فعل متذكّر النظر والاستدلال.

**ومن** جملة الوجوه التي يصير بها الاعتقاد علمًا هو أن يتقرّر له علم طريق الجملة بأنّ الموصوف إذا اختصّ بصفة اختصّ بأخرى أو بحكم آخر، فإذا علم في بعض الأشياء أنّه بالصفة الأولى فأراد إثباته على الحكم الثاني صار الاعتقاد الذي يتناول إثباته كذلك علمًا لتقرّر تلك الجملة عنده. وهذا نحو علمه بأنّ كلّ ما كان ظلمًا فهو قبيح، فإذا علم في شيء من الأشياء أنّه ظلم عرف قبحه بعلم أخر، والوجه الذي منه صار علمًا تقدّم ما تقدّم من العلوم.

فعلى أحد هذه الوجوه يصير الاعتقاد علمًا، ويقتضي سكون النفس، وليس لما عداها معتبر. ويصير انضمام أحد هذه الوجوه إلى الاعتقاد كانضمام الإرادة إلى القول المخصوص حتّى يصير لأجلها خبرًا، على ما مضى في باب الإرادة.

# باب في بيان قول المخالفين في إثبات العلم

**إعلم** أنّه لمّا كان للعلم الحظّ الذي ذكرناه من وقوف التكليف عليه فيما يتّصل بالاعتقادات بل في وقوف كمال العقل عليه، وكان فيما حكى من المقالات أنّ قومًا من الناس منعوا من ثبوت هذا المعنى كما حكى عن السوفسطانيّة في العلم بالمدركات وحكى عن السمنيّة في العلم بمخبر الأخبار من أنّه لا حقيقة لشيء من ذلك وأنّ طريقه الظنّ والحسبان، وجب أن يبينّ القول في هذا الباب. ويبينّ أيضًا ما حكى من «أصحاب العنود»، لأنّهم يزعمون أنّ لا حقائق لهذه الأمور وأنّ كلّ شيء يعتقده المرء فهو على ما يعتقده. ومذهبهم في حكم النقيض[1] كمذهب الأوّلين. وربّما دخل في هذا الباب الكلام على مَن يزعم أنّ العلم ليس إلاّ الضروريّ، وأنّ ما يحصل عند النظر والتأمّل والاستدلال ليس بعلم. وكذلك يدخل فيه الكلام على من يقول إنّه لا فصل بين الحاصل عن النظر في الشبهة أو النظر في الدلالة وهم القائلون بتكافؤ[2] الأدلّة.

**والأصل** في هذا الباب أنّ المنكر للعلوم جملة إمّا أن يقول: إنّي لست على ثقة وسكون فيما أشاهده أو فيما أُخبرَ عنه بطريق متواتر، ولا أجد التفرقة التي تقولونها في سكون النفس والفصل بين المشاهدات وبين غيرها. فهم كاذبون على أنفسهم ومكابرون وجاحدون. وليس هاهنا عدد يحقّق عليهم في هذا الموضع فيرتكبونه وهم بحيث لا يجوز عليهم العناد. وكيف يرتكب ذلك وما تجري عليه حالهم من تصرّفهم يبطل ذلك، لأنّا نجدهم يحترزون من الوقوع في النار وغيرها من وجوه المضارّ ويبادرون إلى تحصّل

(١) ص: النقض.
(٢) في النص: بتكافيء.

المنافع باللذّات وغيرها، ولا يعتريهم شكّ حتّى تختلف هذه العادة والطريقة فيهم. فلو لم يكونوا على ثقة من ذلك لصحّ الاختلاف الذي ذكرناه. وهذا الباب من الأمثلة يكثر، وكذا القول فيما يكلّم به مَن نفى العلم بمخبر من الأخبار.

فأمّا إن كان يزعم أنّ الذي حصل له من الاعتقاد في هذه الأبواب هو راجع إلى الظنّ وأنّ ما ذكرتموه قد ثبت في أحكام الظنّ وتختلف مواقعه ومنازله في القوّة والضعف، فهذا الخلاف يدور على وجهين: أحدهما من جهة المعنى والآخر من جهة العبارة. فإذا أراد أن يسمّي ذلك ظنًّا مع ثبوت الحكم الذي بيّنّاه فإبطاله هو من طريق اللغة. وإن كان يزعم أنّ هذا الحكم يثبت للظنّ أريناه أنّه لا بدّ من مفارقة بين العلم والظنّ، وقوله يؤدّي إلى التباس أحدهما بصاحبه. فلا بدّ إذا كان مقرًّا بشيء من العلوم أن يثبت له من الحكم ما لا يثبت للظنون، فيحتاج عند ذلك إلى إلحاق ما يعتقده ظنًّا بما هو من باب العلوم.

وعلى هذا الطريق أيضًا نكلّم من زعم أنّ ليس في العلم إلاّ ما كان ضروريًا، لأنّا نبيّن له أنّ الضروريّ إنّما كان علمًا لوجه قد حصل في المكتسب، وهو اقتضاؤهما لما يفيد سكون النفس. ونحو ذلك هو الكلام على من سوّى بين الشبهة والدلالة وجعل الحاصل عندها بمنزلة واحدة، لأنّا نقول: إذا كان[1] الحاصل عند أحد النظرين موجبًا لسكون النفس ولا يرد عليه ما يفسده ويبطل طريقه، فيجب أن يكون ذلك غير ما لا يفيد هذا الحكم وهو يعرض الفساد والبطلان، إلاّ أن يكون خلافه في التسمية.

وأبعد من هذه الوجوه كلّها قول من يزعم أنّ اعتقاد زيد في الشيء أنّه حلو كاعتقاد من يعتقد أنّه حامض، لأنّا نعلم ضرورة أنّ أحد هذين الاعتقادين في هذا الباب وما يشابهه لا بدّ من كونه جهلًا. فكيف يصحّ أن يقضي بكونهما صحيحين؟ وسبيل ذلك سبيل من يصوّب المختلفين في المذاهب المتّصلة بأصول الدين مع علمنا أنّه لا بدّ من أن يكون أحد اعتقادي مَن يعتقد أنّ الله تعالى مرئيّ أو أنّه ليس بمرئيّ لا بدّ من كونه جهلًا. وكذلك القول في مقالة «أصحاب العنود».

(١) ص: ـ الحاصل عندهما بمنزلة واحدة، لأنّا نقول: إذا كان.

## باب في بيان طرق العلم

**إعلم** أنّا لمّا بيّنا إثبات العلم علمًا والفصل بينه وبين ما عداه والوجه الذي منه يصير العلم كذلك، وكان قد تقرّر أنّ هاهنا طرقًا للعلوم بها يتوصّل إليها، وجب أن نبيّن القول فيها لتتمّ معرفتنا بأحكام العلم. وربّما كان الطريق إلى العلم أمرًا منفصلًا عنه، وربّما كان العلم طريقًا لعلم آخر، على ما سبق ذكره في العلم بقبح الظلم والعلم في شيء بعينه أنّه ظلم. والمقصد بالباب هو العلوم التي لها طرق وأسباب من غير قبيل العلوم، وربّما كان في العلوم الضروريّة ما يسمّى بذاته العقول فيستغني عن طريق.

وأمّا الذي له طريق من العلوم فعلى وجهين: أحدهما يكون الطريق فيه موجبًا أو كالموجب، والثاني يجري على العادة ثمّ يختلف وقد يستمرّ. فالأوّل كالعلم بالمشاهدات مع زوال اللبس، لأنّ العاقل لا يجوز أن يدرك ما هذا سبيله إلاّ ويقع له العلم به. وعلى ذلك لم يصحّ أن يستوي عنده شيئان في هذا الطريق فيحصل له العلم بأحدهما دون الآخر، وإنّما يُجعل الإدراك طريقًا للعلم إذا حصل من العاقل دون من هو ناقص العقل، فلهذا يجوز[1] في المجنون ومن يجري مجراه أن يدرك الشيء ولا لبس فلا يعلم. فأمّا ما ليس الطريق فيه موجبًا، فقد تستمرّ العادة في بعضه كالعلم بمخبر الأخبار، وقد تختلف العادة فيه كالعلم بالمحفوظات والصناعات. وقد أضاف إلى هذين الوجهين، وهما ما كان واجبًا أو بالعادة، وجهًا ثالثًا وهو العلم بأحكام الأفعال، على ما نقوله في العلم بأصول المقبحات والمحسنات والواجبات. وذلك لأنّ الطريق إلى هذا العلم هو علمه بذات الفاعل وتصرّفه ووقوعه على قصده وداعيه. ويقف أيضًا على علمه بكثير من المدركات نحو

(١) ص: نجد.

الآلام والملاذّ، لأنّ الظلم والإحسان وغيرهما تقف على ذلك. فصار كلّ علم يستفاد من طريق فطريقه لا يعدو أحد هذه الوجوه.

هذا إذا كان من باب الضروريّات، فإن كان من باب ما يُكسب ويستدلّ عليه أمكن أن تُجعل الوجوه التي لأجلها يصير الاعتقاد من فعلنا علمًا طرقًا لها، نحو النظر وتذكّر النظر وما أشبههما.

**ثمّ** رتّب هذه العلوم، وبيّن تقدّم بعضها على بعض في الحصول والرتبة وفي الضعف والقوّة. فجعل أوّلها العلم بالمدركات، وعلّق على هذا العلم العلوم الأخرى التي تُعدّ في كمال العقل، وجعل آخر هذه العلوم[١] العلم بأحكام الأفعال وما يُستحقّ بها على طريق الجملة. وقد يجعل أوائل هذه العلوم وأعلاها رتبة في الجلاء والظهور العلم بما يجده المرء من نفسه من الأحوال التي هو عليها. وذلك إنّما يجب ما دامت الحال ظاهرة فيما هو عليه من الصفات، فأمّا إذا عرض هناك اشتباه، فقد يجوز أن لا يتبيّنه[٢] من نفسه. ثمّ يجعل العلم بالمدركات تاليًا لهذا العلم إلاّ أنّ الذي اختاره رحمه الله هو ما قدّمناه. فبيّن أنّ هذا العلم مستند[٣] إلى طريق هو الإدراك، ولن يكون الإدراك طريقًا إلاّ إذا كان المدرك عاقلًا، على ما قدّمناه. فإن لم يكن عاقلًا فربّما حصل له العلم وربّما لم يحصل، فيُجعل من[٤] باب العادات دون الأحوال الواجبة. وإنّما يجعله طريقًا للعلم بالمدركات في العقلاء مع زوال للبس، فأمّا عند اعتراض شبهة أو ضرب من ضروب اللبس فلا يجب أن يعلمها[٥] العاقل، كما لم يجب فيما يجده من نفسه من الصفات أن يحصل عالمًا به إلاّ عند زوال الاشتباه.

فإن قيل: فإذا جعلتم العلم بالمدركات من كمال العقل، فكيف يصحّ أن تقولوا إنّ

(١) ي: + في.
(٢) ي: يبيّنه.
(٣) ص: ممّا يستند.
(٤) ص: في.
(٥) ص: يعلمه.

الإدراك إنّما يكون طريقًا للعلم في العاقل، ولن يثبت عاقلًا إلاّ مع علمه بما يدركه؟ وهل هذا إلاّ بمنزلة أن يُجعل الشيء شرطًا في نفسه؟ فإذا لم يصحّ ذلك بطل ما قلتم.

قيل له: الغرض بما ذكرنا معلوم، وذلك أنّا نقول إنّ هذا الإدراك إذا حصل والمدرِك قد تكاملت فيه العلوم التي نعدّها من كمال العقل سوى علمه بهذا المدرك، فلا بدّ له من أن يحصل له عند هذا الإدراك العلم بما يدركه، لتفارق حاله حال من لم تجتمع فيه هذه العلوم، لأنّه إذا كان بهذه الصفة لم يجب فيما يدركه ولا لبس أن يعلمه. فسقط ما سأل عنه وثبت أنّ الإدراك في سائر الحواسّ هو طريق للعلم بالمدركات التي تدرك بها.

**ثمّ** هذا الإدراك يتناول من جهة العين والأجسام والألوان ويتناول كثيرًا من الأعراض بالحواسّ الأخرى. وعندما يدرك العاقل المدركات يعلم وجودها، لا على أن يكون الإدراك يتناول[1] المدرك من حيث الوجود ولكنّه يعلم وجودها على وجه التبع للعلم بالصفة التي بها يتميّز السواد من غيره، ويتبع علمه بهذه المدركات علمه بكثير من أحواله التي تختلف عليه وتتعاقب، كنحو تفرقته بين كونه متحرّكًا وبين كونه ساكنًا. وليس الغرض بذلك إدراكه للحركة أو[2] السكون، وإنّما الغرض به أنّه قد يفصل بين حالتي الجسم في كونه متحرّكًا أو ساكنًا. وذلك أيضًا إنّما يجب مع سلامة الأحوال، وإلاّ فقد لا يفصل في كثير من المواضع بين أن يكون الجسم متحرّكًا أو ساكنًا. وهكذا القول في الاجتماع والافتراق، ولولا علم المكلّف ضرورة بهذه المفارقات لما أمكنه أن يستدلّ على إثبات الأعراض، ولا بدّ من علمه بها فإن عليه تكليفًا في العلم بها. ويتبع هذه الجملة أن يعلم في الجسم الذي يشاهده أنّه لا يصحّ والوقت واحد أن يكون في مكانين. وذلك أيضًا يتبع إدراكه له، وإن كان لا بدّ من ضرب من الاختبار[3] في ذلك. ونحو هذا هو العلم بأنه لا يجوز منه أن يجمع بين جسمين في مكان واحد.

**ثمّ** يعلم ما يتّصل بالقسمة المتردّدة بين النفي والإثبات، مثل علمه بأنّ الموجود إمّا أن

(١) ص: ـ من جهة العين الأجسام والألوان ويتناول كثيراً من الأعراض بالحواسّ الأخرى. وعندما يدرك العاقل المدركات يعلم وجودها، لا على أن يكون الإدراك يتناول.
(٢) ص: و.
(٣) في النصّ: الإخبار.

يكون لوجوده أوّل أو لا أوّل لوجوده. وهكذا في كلّ صفتين سبيلهما ما ذكرناه، حتّى يعلم أنّه إمّا أن يكون على هذه الصفة أو لا يكون عليها وأنّه من المحال أن يكون عليها وأن لا يكون عليها.

ويتبع هذه العلوم علمه فيمن يدركه ويدرك حالته ويشاهد أفعاله ما يتّصل[1] بمقاصده ودواعيه[2]، فيكون ذلك علمًا بتعلّق الفعل بفاعله. ومتى علم تعلّق الفعل به، أمكنه من بعد أن يعلم في بعض ما يفعله أنّ له من الحكم خلافَ ما لغيره، فيكون ذلك علمًا بأحكام الأفعال. وهو الذي يقول إنّ العلم بأصول المقبحات والمحسنات والواجبات ضروريّ، وهو آخر ما يكمل به العقل على الصحيح من المذاهب[3].

**ثمّ** بيّن أنّ المكلّف إن كان لا يكلّف إلاّ النظر والمعارف وما يتّصل بالعقليّات، فما عددناه من العلوم كافٍ فيه، وهو الذي يعبَّر عنه بكمال العقل. وإن كُلّف مع ذلك الشرعيات فلا بدّ من أن يحصل له العلم بمخبر الأخبار، وطريق ذلك فهو تواتر الخبر على سمعه على الشروط التي نذكرها في باب الأخبار. وإنّما أفرد هذا الوجه عن جملة ما عدّه أوّلًا، لأنّ الذي يختاره هو أنّ العلم بمخبر الأخبار ليس يُعدّ في جملة كمال العقل، وأنّه إنّما يجب حصوله الآن لِما يتّصل بتكليف الشرع. والفرق بين أن يُعدّ العلم في كمال العقل وبين أن يُقال لا بدّ من حصوله لضرب من التكليف وقد كان يجوز أن لا يكلَّف المرء ظاهر، لأنّه إذا جُعل من كمال العقل فسواء كُلّف هذا التكليف أو لم يكلَّف فلا بدّ من أن يحصل. وإذا لم يُجعل من كمال العقل، جاز أن لا يحصل له إلاّ عند توجّه التكليف عليه. وممّا يجري مجرى العلم بمخبر الأخبار هو العلم بكثير من المحفوظات إذا كان عليه تكليف في باب الحفظ. وهذا أيضًا متّصل بالشرع، فلهذا لا بدّ من حصوله الآن للعاقل على بعض الوجوه.

فهذا ترتيب القول في العلوم الضروريّة.

(١) ص: فيمن يدركه ويدرك حالته ويشاهد أفعاله ما يتّصل.
(٢) ي: ودواعيه.
(٣) ص: المذهب.

## باب في صفة النظر المؤدّي إلى العلم وحكمه

**إعلم** أنّ الذي يحتاج النظر ليصحّ وجوده أصلًا هو ما تقدّم ذكره من التجويز والشكّ. وهذا الباب هو في الشرط الذي معه يوَلّد النظر العلم. وكان الذي أوجب أن يتكلم في تمييز هذا الشرط من غيره أنّ النظر قد تكون له حالة لا يولّد فيها العلم، بأن يقع في شبهة أو في دليل لم يعلمه الناظر على الوجه الذي يدلّ، وله حالة أخرى يولّد العلم، وذلك لا يكون إلاّ بأن يقع في دليل قد علمه الناظر على الوجه الذي يدلّ، مثل أن يعلم صحة الفعل من زيد وتعذّره على عمرو مع تساويهما في سائر الأوصاف، لأنّ ذلك هو العلم بالدليل على الوجه الذي يدلّ، فإذا نظر في ذلك أمكنه أن يعرف مفارقته له بصفة من الصفات. فإن لم يعلم صحّة الفعل منه ولا تعذّره على غيره بل كان مجوّزًا لذلك ومجوّزًا أنّهما لم يستويا في جميع الصفات، لم يصحّ أن يكون قاطعًا عالمًا بمفارقة بينهما بصفة من الصفات. فلهذا وجب أن يكون الناظر عالمًا بالدليل على الوجه الذي يدلّ، والحال في الأدلّة السمعيّة والعقليّة على سواء في ذلك. ولهذا لا يصحّ ممّن لا يعرف الوجه الذي منه يدلّ كلامه تعالى أو كلام رسوله عليه السلام على الأحكام أن يستدلّ عليها بالقرآن أو بالسنّة على ما ذُكر في أصول الفقه. وعلى هذه الطريقة قلنا لمن خالفنا في العدل: إنّكم إذا لم تضيفوا هذا الفعل إلى زيد ولم تعلّقوا حدوثه به، لم يتأتَّ لكم أن تعرفوه قادرًا ولا عالمًا. وهذا القدر كافٍ في صحّة توليد نظره للعلم.

فأمّا أن يعلم فيما قد نظر فيه أنّه دليل، فلا يصحّ أن يُجعل شرطًا في توليد نظره للعلم، لأنّ علمه بأنّ المنظور فيه دليل إنّما يصحّ بعد وقوع العلم له بالمدلول فيعلم أنّ ما كان قد نظر فيه كان دليلًا، إذ لولا كونه دليلًا لما وقع العلم بالمدلول عند نظره فيه.

**وقد** أضاف إلى ما قدّمناه من الشروط أن يكون الناظر غير عالم بالمدلول. وهذا الشرط ليس يحتاج إليه في صحّة توليد النظر للعلم بل بأن يُجعل شرطًا في صحّة وجود النظر أولى، لأنّه متى كان عالمًا بما يطلبه بالنظر في الدليل أو قاطعًا على ذلك من غير طريق العلم لم يصحّ وجود النظر أصلًا فضلًا عن إيجابه للعلم.

فأمّا إن قيل: هلاّ جاز أن يكون من جملة الشروط التي تُذكر في إيجاب النظر للعلم أن لا تكون هناك شبهة؟ فأمّا إن كان الناظر قد دخلت عليه شبهة امتنع في نظره أن يولّد العلم، كما يمتنع أن يولّد نظره العلم إذا لم يكن عالمًا بالدليل على الوجه الذي يدلّ. فما أوجب أن يكون ذلك شرطًا يوجب أن يكون فقد الشبهة شرطًا.

فالجواب عنه: أنّ وجود الشبهة ممّا يُختار عندها الجهل، والنظر إذا حصل على الوجه الذي بيّنّاه أوجب العلم فوجوده أحقّ من وجود ما يقع عنده الجهل اختيارًا. هذا إن كان السائل يسألنا، وما حصل عن النظر العلم. فأمّا إن كان يسأل بعد وجود العلم بالمدلول، فحال الشبهة لا تخلو من أمرين: أمّا أن تكون قادحة فعلمه بالمدلول مع هذه الشبهة لا يسلم، وإن لم تكن قادحة فلا تأثير لها في العلم الحاصل.

**ثمّ** تكلّم في حكم النظر وما ينقسم إليه من واجب وغير واجب، وليس لوجوبه إلاّ وجه واحد، وهو أن يخاف من تركه ضررًا. وليس الغرض بالترك هاهنا إلاّ أن لا يفعله قط، دون أن يراد به فعل ضدّ له، لأنّ النظر في التحقيق لا ضدّ له فضلًا عن أن يكون له ترك. فإذا تضمّن بعض الأنظار دفع الضرر المعلوم أو المظنون[1]، فقد صار من قبيل الواجب لمّا قد تقرّر أنّ دفع الضرر عن النفس بما ينقص عنه واجب على الوجهَين اللذين ذكرناهما. وليس فيما بيننا[2] وجه آخر تمكن الإشارة إليه يقتضي وجوب النظر سوى ما ذكرناه، لأنّ وجوه الواجبات معروفة محصورة وكلّها منتفية عن الأنظار إلاّ ما ذكرناه.

فإذا خرج النظر عن هذه الطريقة وزال عنه الوجوب، فقد اختلف شيوخنا في حسنه أجمع. فقال أبو هاشم: يحسن على كلّ حال. وكذلك قوله في العلم. وجعل العلّة في

(١) ص: المظنون أو المعلوم.
(٢) ص: وليس هاهنا.

هذا الباب أنّ النظر هو سبب لانكشاف الأمور الملتبسة، وما هذا حاله لا بدّ من أن يحسن، ويجري مجرى المنافع الخالصة. وأمّا العلم فإنّه ممّا يقع الاسترواح إليه، فيصير ذلك سببًا لحسنه[١] من حيث يتضمّن هذا الضرب من النفع، وسواء كان هذا النظر في أمور الدين ممّا لا يلزم أو كان نظرًا في أمور الدنيا نحو الأمارات التي يغلب الظنّ عندها، أو كان نظرًا في الشبه ليُعرف وجه كونها شبهًا، لأنّه إن كانت شبهة قادحة فالنظر فيها واجب، وإن كانت غير قادحة حسن النظر فيها لأنّ به تنكشف حالها. هذا الذي قاله أبو هاشم.

فأمّا أبو عليّ فإنّه يرى أنّ النظر يقبح[٢] إذا قُصد به وجه قبيح، وقد يقبح إذا كان فيه فساد دينيّ. وكذا قوله في العلم الذي يخرج عن باب الوجوب، لأنّه يقول: قد يحسن إذا عري من وجوه القبح وقد يقبح إذا قُصد به وجه قبيح أو كان فسادًا. والأوّل من الوجهين لا يصحّ، لأنّه إن لم يكن قبيحًا لم يصر قبيحًا بالقصد وإنّما يقبح هذا القصد فقط، كما يُقال في ردّ الوديعة إذا قصد به الخديعة. فأمّا الوجه الثاني فصحيح، لأنّه لا يمتنع أن يكون في بعض ما يفعله من الأنظار مفسدة دينيّة، وإن كان لا بدّ من أن ينبّه الله تعالى المكلّف ليتحرز منه، إذ ليس في العقل ما يقتضي في بعض الأنظار أنّه فساد في الدين. وليس يصحّ أن يُجعل الضرر الذي يقتضي قبحه ما يرجع إلى الدنيا، وذلك لأنّه[٣] لا يُتصوّر فيه مثل هذا الضرر. ألا ترى أنّه لو هدّد أحدنا غيره بالقتل وغيره إن نظر في شيء من الأشياء، لكان يتأتّى له النظر من دون معرفة المهدّد له[٤]، وإنّما غاية أمره أن يخبر عن نفسه أنّه لم ينظر. فيجب إن كان قبيحًا لأجل ضرر أن يرجع ذلك إلى مضارّ الدين. وهكذا الحال فيما يكتسبه من العلوم. وقد يصحّ أن يكون في مقدوره تعالى ما لو فعله من العلوم لكان فسادًا، مثل أن يخلق في أحدنا العلم بمثل نظم القرآن، لكنه تعالى لا

(١) ي: بحسنه.
(٢) ي: قبيح.
(٣) ص: ـ لأنّه.
(٤) ص: ـ له.

يفعله. ولا يمكن أن يُقال إنّ قبح النظر والعلم قد يكون لأجل العبث وقد يكون لغيره، وذلك لأنّهما لا يرادان لأنفسهما وقد بيّنّا أنّ النظر فيه كشف الملتبس من الأمور وأنّ العلم تقع الاستراحة إليه. فبطل أن يكون هناك ما يقبح إلاّ لما ذكرناه من العلّة.

**ثمّ** ذكر من بعد[١] أنّ العلم بأنّ النظر كان واقعًا في الدليل دون غيره إنّما يحصل بعد حصول العلم بالمدلول[٢]، وقد تقدّم ذكره. وفي كلام شيوخنا اختلاف في أنّ العلم بأنّ الدليل دليل علم بماذا. ففيهم مَن يقول: هو علم بمدلوله كما أنّ العلم بأنّ الخبر صدق علم بأنّ مخبره على ما هو به. وفيهم مَن يقول: بل هو علم باختصاص هذا الدليل بحكم معلوم وهو أنّه ممّا إذا وقع النظر فيه أورث العلم بالمدلول، ولأجل هذا يصحّ النظر في دليل بعد دليل. وليس إلاّ أنّ متناول العلم والحال هذه هو ما ذكرناه آخرًا وهو صحيح. وليس لأحد أن يقول: فإذا لم يعلم الناظر فيما نظر فيه أنّه دليل، فكيف يلزمه النظر فيه؟ لأنّ وجه وجوب النظر ما تقدّم ذكره من ثبوت الخوف من تركه، فسواء علمه دليلًا أو لم يعلمه فلا تختلف الحال في الوجوب الذي ذكرناه.

وقد يجري في كلام شيوخنا أنّ النظر كلّه صحيح ولا يقع فيه فاسد، وهذا لا بدّ فيه من تفصيل. فإن كان غرض من يقول ذلك أنّه لا شيء من النظر يولّد اعتقادًا فاسدًا، فهو عامّ في سائر الأنظار، وسنبيّن أنّ النظر لا يوجب الجهل على طريق التوليد. وإن كان غرض المطلق لهذا اللفظ أنّ النظر كلّه مولّد للعلم، فينبغي أن يقال ذلك في نظر مخصوص وهو ما يقع في الدليل وقد عرفه الناظر على الوجه الذي يدلّ. وقد يصحّ أن يقال في النظر إنّه صحيح ويراد به أن يقع في شيء من أمارات الشرع أو أحوال الدنيا، فإنّه والحال هذه يوصف بالصحّة وإن لم يكن هناك إيجاب. فأمّا إن أُريد به حسن الكلّ، فقد مضى ذكره.

**ثمّ** بيّن أنّ النظر هو من جملة الأجناس المقدورة للعباد ليصحّ أن يبني عليه فروع هذا الباب من دخوله تحت التكليف وكونه مولّدًا للعلم إلى ما أشبه ذلك. والطريق الذي به

(١) ص: - من بعد.
(٢) ص: بمدلول.

نعلم كونه مقدورًا لنا هو مثل الطريق الذي به نعلم أنّ الحركات والاعتمادات وغيرها مقدورة لنا، لأنّ أمارة الكلّ وقوعها بحسب قصودنا ودواعينا مع السلامة وانتفاؤها بحسب كراهتنا وصوارفنا مع السلامة، فيجب أن يكون مقدورًا للعباد لأنّ هذه هي العلامة الفاصلة بين الأمرين. وليس يتأتّى أن يُستدلّ على أنّ النظر مقدور لنا بحسن[1] الأمر والنهي، إذا كنّا إنّما نكلّم بذلك مَن يمنع من حسن الأمر والنهي، فإن سلّم دخوله تحت التكليف أمكننا أن نستدلّ عليه بهذه الطريقة. وقد يصحّ أن يُبنى الكلام في أنّ النظر مقدور لنا على أنّ العلم الذي هو مسبّب عنه مقدور لنا مع العلم بأنّ فاعل المسبّب هو فاعل السبب. فإذا أردنا أن ندلّ على أنّ العلم مقدور لنا فقد يصحّ أيضًا أن نذكر فيه وقوعه عن النظر، والقادر على السبب قادر على المسبّب. فتارة يُبنى القول في النظر على القول في العلم وتارة بعكس ذلك.

هذا إذا كان العلم واقعًا عن النظر. فإن كان حاصلًا عند تذكّر النظر أمكن أن يُستدلّ عليه بوقوعه بحسب الدواعي، والذي يدعوه إلى فعل العلم إذا انتبه من رقدته هو ذكره للنظر والاستدلال، فيجري والحال هذه مجرى سائر المقدورات.

فقد يصحّ أن يقال إنّ الجهل مقدور للعباد، لأنّه قد تقع في العالَم جهالات كثيرة وهي محكوم لها بالقبح، والقديم تعالى يتنزّه عن فعل القبيح فلا بدّ من أن يقال إنّه من جهة العباد. ومتى كان العلم مضادًا للجهل، فلا بدّ إذا قدر القادر على أحدهما أن يقدر على الآخر.

وقد يجوز أن يكون الدليل على قدرة العباد على العلم قدرتهم على جنس الاعتقاد، والعلم هو اعتقاد واقع على وجه، والقادر إذا قدر على الشيء قدر على إيقاعه على الوجه الذي يكون عليه بالفاعل وأحواله، فتجب قدرة العبد على العلم. ثمّ إذا أردنا أن ندلّ على كونه الاعتقاد في الجنس مقدورًا لنا أمكن أن نرجع إلى مثل ما قلناه في قدرتنا على الجهل، لأنّ التقليد يقع من العباد. وقد يصحّ أيضًا أن يكون الطريق إلى قدرته على

(١) ي: بحسب.

الاعتقاد وقوعه بحسب دواعيه وقصوده. وقد يصحّ أيضًا أن يكون المرجع إلى قدرتنا على العلم قدرتنا على الظنّ، لأنّه ضدّ له فيسلك المسلك الذي بيّنّاه في الجهل. وإذا قيل إنّ الشكّ معنى وكان العبد قادرًا عليه وهو ضدّ للعلم، وجب قدرته على العلم أيضًا.

# باب في أنّ النظر يوجب المعرفة ويولّدها

**القصد** بقولنا إنّ النظر يوجب المعرفة ويولّدها أنّ عند حصوله[١] وتكامل الشروط وزوال الموانع يحصل العلم بالمدلول على طريقة واحدة، كما يقال مثله في الأسباب والمسبّبات. وللنظر حكم يختصّ به من بين سائر الأسباب، وذلك أنّ الأسباب أجمع متّفقة في حصول المسبّب عندها فقط، وليس لشيء منها تأثير في وقوع المسبّب لمكان سببه على وجه مخصوص وحكم زائد على الحدوث إلاّ النظر، فإنّه يؤثّر في وجود الاعتقاد وفي هذا الحكم الزائد وهو كونه علمًا.

فإن قيل: فإذا كنتم قد فسّرتم من قبل النظر الصحيح بأنّه ما يولّد العلم، أفيقف علمه بصحّة النظر على علمه بما ذكرتم أم لا؟

قيل له: قد يصحّ للعالم الذي قد اعتاد النظر والاستدلال وحصل عندهما ساكن النفس على طريقة واحدة أن يعرف على الجملة أنّ كلّ نظر حسن منه أو وجب عليه، فحكمه هذا الحكم. فأمّا إذا كان الكلام في نظر بعينه فلا بدّ من ضرب من التقييد فيقال إنّه يعلم أنّ هذا النظر إذا أدّى إلى شيء فليس يؤدّي إلى قبيح وجهل، وإلاّ لم يكن واجبًا عليه، فيكون ذلك علمًا في هذا النظر المعينّ أنّه يؤدّي إلى العلم على الجملة. وأكثر ما يجري عليه أصحاب الجُمَل هو هذا الوجه الثاني. وعلى كلّ حال، فليس ذلك بمانع من علم المكلف بوجوب النظر عليه عند الخوف من تركه على ما نبيّنه.

ونعود إلى المقصود بالباب، فدلّ على أنّ النظر الذي وصفناه يولّد العلم، وذلك أنّه

(١) ي: حصولها.

يَحدُث العلم عنده بحسبه حتى يعلم سكون نفسه عند النظر والاستدلال ومن قبل لم يكن كذلك. ومرادنا بقولنا إنّه يقع بحسبه أنّ علمه يحصل بما يتعلّق النظر به دون ما هو بمعزل عنه. ألا ترى أنّه إذا نظر في دليل حدوث الأجسام لم يقع له العلم بالنبوّات وما أشبهها، لمّا لم يتعلّق نظره به؟ وهذا الوجه من التفسير هو أولى من أن يقال إنّ المراد بوقوعه بحسبه اعتبار كثرته بكثرته وقلّته بقلّته، فيجري مجرى كثرة الأصوات وقوّتها عند قوّة الاعتمادات. وذلك لأنّ الآلام والأصوات مدركة ويقع الفصل بين قليلها وكثيرها بالإدراك، والعلم بخلاف ذلك، ولأجل هذا لا يفرّق أحدنا بين أن يكون عالمًا بالمعلوم الواحد بعلم أو بعلمين، فيجب أن يكون مفسّرًا بما بيّنّاه.

**وإذا** تقرّر هذا الأصل قلنا: فلا بدّ من عُلْقَة بين النظر وبين العلم. فإذا لم يجز أن تكون علّة موجبة من حيث لا يصحّ في الحوادث أن تكون صادرة عن العلل، ولا يصحّ أن تكون بينهما طريقة الشرط لأنّ النظر يتقدّم والعلم يوجد في الثاني ومن شأن الشروط المصاحبة، ولم يصحّ أيضًا أن تكون بينهما طريقة الدعاء إلى الأفعال لعلمنا بأنّ الناظر لا ينكشف له قدم الأجسام من حدوثها حتّى يصحّ أن يقال إنّ النظر دعاه إلى هذا الاعتقاد ولا بدّ فيما يدعو الداعي إليه من أن ينكشف لدى الداعي. فليس بعد ذلك إلاّ أنّه بسبب موجب، نحو إيجاب التفريق في محلّ الحياة للألم.

فإن قيل: فيجب أن تقولوا في النظر الواقع في الأمارة إنّه يولد الظنّ لوجود الطريقة التي ذكرتموها.

قيل له: إنّ العلم يحصل عن النظر في الدلالة على وجه الاستمرار، ولهذا لا تتفصّل الحال بين أن يكون الناظر واحدًا وبين أن يكون أكثر منه. وليس كذلك الظنّ، لأنّ النظر في الأمارة الواحدة يقع من ناظرين وقد علماها على الوجه الذي يكون أمارة ثمّ يظنّ أحدهما خلاف ما يظنّه الآخر، فعرفنا أنّ حكم النظر هاهنا حكم الدواعي. وينبغي أن يكون حظّ النظر في الأمارة أن يحصل الناظر به عالمًا بالوجه الذي منه صارت الأمارة أمارة، حتّى لو قدّرناه عالمًا به لم يحتج إلى تجديد نظر. والحال في وقوع الاعتقاد الذي ليس بعلم بل هو جهل عند النظر في الشبهة يجري على هذا الحدّ. ولهذا يقع النظر من

ناظرين في شبهة واحدة، ثمّ يقع لأحدهما اعتقاد الجهل ولا يقع للآخر، فنعلم أنّه ليس هناك توليد.

فإن ادّعى أنّ في أحد الناظرين في الشبهة منعًا من التوليد وهو ما قد وُجد فيه من ضدّ الجهل، والسبب إنّما يولّد عند زوال الموانع.

فالجواب عن ذلك: أنّه كان يجب أن يكون وجود هذا الجهل أحقّ من بقاء[1] ذلك العلم، لأنّ الطارىء يمنع الباقي من استمرار الوجود وليس للباقي حظّ في منع الحادث من أن يحدث. فإن سُئلنا على هذه الدلالة عن الطرق التي نجعلها طرقاً للعلم الضروريّ. فقيل لنا: إذا حصل العلم بحسبها فقولوا بأنها أسباب.

فمن جوابنا: إنّ الحال هناك أيضًا مختلفة. ألا ترى أنّ فتح البصر وحضور المدرَك وزوال الموانع قد تحصل والمدرِك لا يُعلَم لكونه غير كامل العقل، وإن كنّا نعلم أنّ محلّ العلم محتمل له. فلهذا يُجعَل الإدراك طريقًا للعلم بالمدرِك دون غيره لإرادته بقاء التكليف عليه. وكذا الحال في الطريق الآخر، نحو الممارسة والدرس وغيرهما، لأنّ الأحوال فيه أيضًا مختلفة، فنعلم أنّه من باب العادات.

فإن قيل: إذا كنتم إنّما[2] تعتمدون في أنّ النظر مولّد للعلم على استواء حال الناظرين في وقوع العلم بالمدلول عند النظر في الدلالة، ثم قد ثبت أنّ أحدنا ينظر فيعلم المدلول ومن خالفه ينظر فيه أيضًا فلا يعلم، فلا شيء أدلّ على أنّ طريق ذلك طريق العادات، كما قلتم في العلم بالمحفوظات والصناعات.

قيل له: إنّما يصحّ أن تقدح بهذا الكلام لو ثبت لك استواء حال الناظرين على وجه واحد ثم تختلف حالهما، فأمّا وذلك غير مُسلّم فلا مطعن به. وبيان ذلك أنّ المخالفين إمّا أن يهملوا النظر جملة أو ينظرون فيما ليس بدليل أصلًا أو فيما هو دليل بشرط فيحذفون ذلك الشرط. ولعلّ أكثرهم يكون سائقًا إلى اعتقاد مخصوص لبعض الدواعي فلا يزال يتّبع ما يصحّح ذلك عنده ولا يضع نفسه موضع الشاكّين. ولا بدّ في الناظر من أن

(١) ص: إبقاء.
(٢) ص: ـ إنّما.

يكون مجوّزًا لكلّي طرفي ما يطلبه بالنظر. فهي هذه الوجوه التي بها تتبيّن مخالفة حالهم لحالنا. وجملته أنّ ما سأل عنه السائل إحالة على أمر مجهول، وما ذكرناه من اتفاق أحوال الناظرين منّا في الأدلّة ووقوع العلم لهم يأتي على هذا السؤال.

ونحو ذلك أن يُسأل عن اختلاف أحوال الذكيّ والبطيء في حصول العلم لهما مع نظرهما جميعًا في الدليل الواحد حتّى يقع لأحدهما أسرع ممّا يقع للآخر، فيقال: هلاّ دلّكم ذلك على حصوله بالعادة، كما يحصل العلم بالمحفوظات بالعادة؟

والجواب عنه يقرب ممّا تقدّم لأنّا نقول: إنّهما إنّما افترقا في ذلك لافتراقهما في العلم بالدليل على الوجه الذي يدلّ، وأحدهما يصير عالمًا بذلك في أوقات متقاربة والآخر لا يحصل له العلم بذلك إلاّ بعد زمان. وإلاّ فلو قدّرنا استواء حالهما من كلّ وجه لَمَا افترق حكمهما في حصول العلم لهما بالمدلول في الوقت الواحد.

فعلى هذه الجملة يعتمد في توليد النظر للعلم.

**وقد** ذكر في الكتاب طرقًا أخرى إن لم تُسند بما قدّمناه لم يصحّ الاعتماد عليها، فقال: إنّ النظر يكثر العلم بكثرته ويقلّ بقلّته فلا بدّ من تعلّق بينهما. ثمّ جعل التعلّق على ضروب ثلاثة: أحدها أن تكون العادة هي[1] التي تجمعهما ولأجلها يحصل أحدهما عند صاحبه، وهذا لا يصحّ لأنّه يقتضي وقوع الاختلاف فيه مع علمنا باستمراره، والثاني أن يكون بينهما ما بين الطريق وما هو طريق إليه كالإدراك في حصول العلم عنده، وهذا لا يجوز لأنّه يقتضي تعلّق النظر والعلم الحاصل عنده بشيء واحد دون أن يكون نظرًا في شيء والعلم يقع[2] بغيره. ألا ترى أنّ الإدراك يتناول المدرك الذي يحصل العلم به فيكون الإدراك متعلّقًا بنفس ما تعلّق به العلم، فلا يجوز والحال هذه أن يكون ما بين النظر والعلم من هذا القبيل. وكذلك القول في كلّ ما جعل طريقًا للعلم، نحو الأخبار وغيرها. وكذلك فغير جائز أن يجري العلم والنظر مجرى الذكر والتذكر، إذا أُريد بالتذكر التفكر في الأمور التي كانت بيّنة. ألا ترى أن الحال في ذلك تختلف، فربّما علم ولا تفكّر وربّما

(١) ي: - هي.
(٢) ص: - يقع.

تفكّر ولم يعلم. فلم يبقَ بعد بطلان هذين الوجهين إلاّ أن يجعل التعلُّق الذي بينهما من باب التوليد. وهذه الطريقة إذا ثبتت على أنّ العلم يكثر بكثرة الأنظار ويقلّ بقلتها، وقد بيّنّا أنّه ليس يتبيّن التزايد في حال العالم بالعلم الواحد أو بأزيد منه، اللّهمّ إلاّ أن يريد بذلك كثرة الأنظار في الأدلّة المختلفة والعلم بالمدلولات المتغايرة، فيقرب من الصواب. ثمّ إذا كان في التعلّق الذي تحتمله القسمة ما يُجعل شرطًا داعيًا، فلا بدّ من ذكرهما أيضًا، على ما سبق.

وأحد ما استدلّ به أيضًا على أنّ النظر مولّد للعلم أنّه قال: إذا لم يكن للنظر تعلّق ولا اختصاص بإحدى صفتَي ما يطلبه بالنظر دون صاحبتها ثمّ حصل له العلم بإحداهما، فليس ذلك إلاّ من حيث ولّده. ومعنى هذا الكلام أنّ الناظر هو في حكم المميَّل بين الشيئين. ألا تراه إذا جاء إلى الأجسام فلم يعرف قدمها ولا حدوثها فقد استويا عنده، والعلم الذي يحصل عنده يتعلّق بحدوثه دون قدمه؟ وكذلك الحال فيما أشبهه من المسائل. وهذا الوجه غير مرضيّ لأنّه مبنيّ على عبارة لا طائل تحتها وعلى دعوى غير مقرونة بالتصحيح. ولقائل أن يقول: وما في كون الناظر متساوي الحال بين كِلَتَي الصفتين ثمّ يحصل عند نظره اعتقاد هو علم لإحداهما دون الأخرى ما يقتضي أنّ النظر هو الذي ولّده؟ وهل في ذلك إلاّ تصوير لحال الناظر قبل نظره أو في حال نظره أو عند حصول علمه بالمطلوب؟ وبماذا تنفصل حاله من حال من يجعل النظر مولّدًا للجهل للطريقة التي ذكرها، لأنّ الناظر الذي يعتقد عند نظره قدم الأجسام تكون حالته كحالة مَن يعتقد حدوثها، لأنّ نظره لا يختصّ إحدى الجنبتين واعتقاده الذي هو جهل يختصّ إحداهما. فبطل الاعتماد على ذلك.

وأحد ما استدلّ به أيضًا قوله إنّ العقلاء يعرفون بكمال عقلهم حسن الفزع عند اشتباه الأمور التي ليست مدرَكة إلى النظر والفكر كفزعهم في المدرَكات إلى الحواسّ، فيجب أن يكون ذلك طريقًا من طرق العلم. وقوّى ذلك بأنّهم فيما طريقه الأمارات يفزعون أيضًا إلى النظر طلبًا للظنّ مع أنّه ليس بطريق للظنّ، فأولى أن يكون النظر في العلم طريقًا له. وإذا ثبت أنّه طريقه، فليس إلاّ أنّه مولّد له. وهذه الطريقة أيضًا غير

مستقيمة، لأنّ الأدلّة المبنيّة على الفزع فيها كلام بأن يقول قائل: إمّا أن يُعلم حسن هذا الفزع باضطرار أو باستدلال، فإن ادّعى فيه الضرورة فالاختلاف فيه صحيح فلا بدّ من إيراد دلالة عليه. ثم على الوجهين جميعًا لا يثبت تحت الفزع إلاّ أن عنده قد يحصل العلم، وليس هذا هو المقصود وإنّما نريد أن نبيّن له أنّه مولّد له وسبب، وإلاّ فالفزع قد يقع فيما يُعرف أنّه ليس بسبب كسائر طرق العلوم. فالمعتمد ما بدأ بذكره.

ثمّ سأل عن شبهة تصلح أن يتعلق بها مَن ينفي وقوع التوليد بين النظر والعلم فقال: لو كان النظر مولّدًا له لولّده سواء كان الناظر عالمًا بالدليل أو غير عالم به اعتبارًا لحال النظر بسائر الأسباب، إذ ليس في شيء منها ما يراعي في التوليد حالة مخصوصة للفاعل وإنّما يُنظر إلى[1] وجود السبب فقط، كما ثبت مثله في الكون والاعتماد. ولولا أنّ الأمر على ما قلناه لجاز أن يقول إنّ السبب يولّد من فعلنا لحال ترجع إلينا ولا يولّد من فعل القديم تعالى، كما قاله أبو عليّ في أنّ الله تعالى لا يفعل بسبب، وليس بعد ذلك إلاّ أنّه يولّد بكلّ حال وهذا ممنوع منه، فيجب أن تبطل طريقة التوليد أصلًا.

والجواب عن ذلك: إنّ السبب ليس بعلّة موجبة حتّى لا يجوز في مسبّبه أن يقف حصوله على شرط. وعلى ذلك تجري حال الأسباب أجمع في اعتبار[2] شروط مخصوصة فيها. ثمّ هي في أنفسها مختلفة الشروط لعلمنا أنّ الشرط في توليد المجاورة للتأليف غير الشرط في توليد الكون للألم، والشرط في توليد الاعتماد لما يولّده يخالف غيره. فإذا كان كذلك لم يمتنع أن يكون الشرط في توليد النظر للعلم ما قدّمناه من كونه عالمًا بالدليل على الوجه الذي يدلّ ويكون[3] شرطًا راجعًا إلى صفة يختصّ بها الناظر لمّا كان السبب أيضًا يوجب للناظر صفة. ويفارق الأسباب الأخرى لأنّ أحكامها لمّا رجعت إلى المحلّ كان الشرط أيضًا مختصًّا بمحلّه. فيجب أن يكون الكلام في شروط الأسباب يجري على حسب قيام الدلالة دون قياس بعضها على بعض.

(١) ص: في.
(٢) ص: - اعتبار.
(٣) ص: فيكون.

**ثمّ** بيّن أنّ الذي جعلناه شرطًا من كونه عالمًا بالدليل على الوجه الذي يدلّ هو شرط في التوليد لا في كون المتولّد[١] علمًا. ودلّ على ذلك بأنّه لو لم يكن شرطًا في التوليد لاستوت الحال بين أن ينظر وهو عالم بالدليل وبين أن ينظر وهو ظانّ له أو معتقد. وحكى عن الكتاب المغني الموقف في أنّ الناظر يجوز أن ينظر في الدليل ويقع له اعتقاد المدلول على وجه لا يكون علمًا، وإن كان اعتقادًا للشيء[٢] على ما هو به، إذا كان معتقدًا للدليل على الوجه الذي يدلّ، وأن يكون اعتبار كونه عالمًا بالدليل على الوجه الذي يدلّ هو لكونه شرطًا في توليد العلم لا غير. ويشير في هذا الاختلاف إلى أنّه متى جعل كونه عالمًا بالدليل شرطًا في أصل التوليد، فإذا قدّرناه غير عالم فلا توليد أصلًا، وإن كان شرطًا في كون المتولّد عنه علمًا فقد يحصل التوليد وإن لم يكن علمًا بل كان اعتقادًا مجرّدًا. وعلّق القول في تجويز كلي الأمرين وقال: لا يضرّ بشيء من الأصول.

ثمّ قوّى ما بدأ بذكره وهو أنّه شرط في التوليد فقط، وهو الصحيح. فكأنّ للنظر حالتين إحداهما أن يولّد والأخرى أن لا يولّد. فإذا ولّد فليس إلا العلم دون غيره. وذلك لأنّ هذا الاعتقاد الذي ليس بعلم قد يمكن ابتداء من دون نظر، فلا وجه لثبوت التوليد فيه، وبهذا يفارق إذا كان علمًا.

فهذه طريقة القول في هذا الباب.

(١) ص: المولّد.
(٢) ص: اعتقاد الشيء.

## باب في أنّ النظر في غير الدليل لا يولّد

**إعلم** أنّه لمّا بيّن أنّ النظر في الدليل على الشرائط التي ذكرناها يولّد العلم بالمدلول، وكان الذي تقرّر عليه كلامه أنّ للنظر حالتين إحداهما التوليد فلا يولّد إلاّ العلم، والأخرى أن لا يولّد أصلًا بأن لا تكون الشرائط التي ذكرناها حاصلة وكانت الشبهة تدخل في أن يقول قائل: هلاّ جاز أن يكون النظر مولّدًا للجهل إذا وقع في شبهة أو يولّد الظنّ إذا وقع في أمارة، بيّن في هذا الباب كلّي هذين الفصلين. فدل على أنّ الجهل الحاصل للمخالفين لم يتولّد عن نظرهم في الشبه، وإنّما سبقوا إلى اعتقاده ابتداء لأسباب قد بيّن تفصيلها فيما قبل، فقال إنّ الشبهة ليس لها تعلُّق بما هي شبهة فيه، لأنّه لو كان هناك تعلُّق لخرجت عن أن تكون شبهة إلى أن تصير دلالة. ومتى تقرّر هذا الأصل لم يجز أن يكون نظرهم مولّدًا للجهل. وهذا الوجه يفارق الدلالة لأنّ بينها وبين المدلول تعلّقًا من الوجوه التي تقدّمت. فأمكن أن يقال إنّ هذا النظر يولّد العلم، ووجب أن يُقال إنّ الجهل لا يحصل متولّدًا بل يقع ابتداء.

وتحرير هذا الوجه هو أن يُقال: قد ثبت أنّ الناظر في الدليل إذا لم يعلمه على الوجه الذي يدلّ فنظره لا يوجب شيئًا أصلًا مع ثبوت العلْقة بين الدليل والمدلول، ولكنّه إذا لم يعلم هذا الضرب من التعلّق لم يولّد نظره شيئًا أصلًا. فإذا وقع نظره في الشبهة وقد عُلم أنّ التعلُّق الذي ذكرناه محال أصلًا فأولى أن لا يولّد نظره، لأنّه إذا كان مع ثبوت العلقة لا يولّد لفقد علمه بها، فإذا قُدّر أن لا تعلّق فهو بعدم التوليد أحقّ. وتوضح هذه الجملة أنّ الجهل الذي يحصل للجاهل عند نظره في الشبه ممّا لو ابتدأه لأمكن، لو أراد أن يفعل

العلم ابتداء من دون نظر في الدلالة لتعذّر، فيجب أن يُقال بعدم التوليد في الجهل وأن يُصرف ما يحصل من الجهّال إلى وجه آخر، على ما تقدّم ذكره.

**ودلّ** بدليل آخر وهو أنّه قد تقرّر في العقول أنّ الجهل قبيح، وتقرّر أنّ ما أوجب القبيح في القبح بمثابته(١)، وتقرّر أيضًا أنّه لا فصل بين تجويز وجه القبح في الفعل وبين القطع على ثبوته في قبح الإقدام على الشيء، كما بيّنّاه في الخبر الذي لا يأمن المخبر كونه كاذبًا فيه. فإذا ثبتت هذه الجملة قلنا: لو كان النظر يولّد الجهل في حال من الأحوال لأدّى إلى أن لا يجوز للمرء أن يقدم على شيء من الأنظار لتجويزه أن يكون المنظور فيه شبهة فيكون المتولّد عن نظره جهلاً، لأنّ الذي به يعلم أنّ ما نظر فيه حجّة منفصلة عن الشبهة هو أن يقع له العلم في الحالة الثانية بالمدلول، فيقطع عند ذلك على أنّ ما نظر فيه من قبل كان دليلًا، وهذا يتأخّر عن حال نظره فيجب أن يثبت التجويز الذي ذكرناه. وفي ذلك ما يقتضي مخالفة العقول، لأنّا نعلم حسن الأنظار ووجوب كثير منها، فلو كان فيها ما يولّد الجهل لوجب أن يُقضى بقبح كلّ نظر ينتهي إليه لتجويزنا أن يولّد الجهل، وما يوجب الجهل ويولّده يجب أن يكون في القبح بمنزلة. ولا شيء يؤمن ممّا ذكرناه إلاّ القطع على أنّ ليس في الأنظار ما يولّد الجهل أصلًا.

ولا يمكن أن يُقال إنّ الذي يتقدّم العلم بحسنه أو وجوبه يأمن فيه توليده للجهل وما خرج عن ذلك يجوّزه، لأنّه لا يمكن أن يعيَّن وجوب شيء من الأنظار على وجه لا يجوز العدول عنه إلى غيره. وإنّما الذي يُقضى بوجوبه هو ما يكون موصوفًا بصفة، نحو ما نقوله إنّ كلّ نظر خفنا من تركه ضررًا فهو واجب، وهذا ليس بمتعيّن في جزء من النظر مخصوص. فكان يجب أن لا يبتدئ الإنسان بنظر وما قالوه من توليده للجهل مجوَّز فيه، فيلزمه أن يشكّ في وجوبه عليه. ثمّ كذلك في كلّ ما ينتهي إليه من الأنظار.

فإن قيل: فأنتم تجوّزون أن يكون في النظر ما يقبح، ودليلكم لا يتمّ إلاّ بعد أن يُقطع بحسن كلّ نظر، فكيف يتمّ لكم هذا الكلام؟

(١) ص: بمثابته في القبح.

قيل له: إنّ الذي نجوّزه قبيحًا من الأنظار هو في غير ما نتعاطاه ونفعله، وإنّما نقول إنّه يجوز أن يكون في المقدور ما إذا فعلناه كان قبيحًا. ثمّ لا يكون وجه قبحه أيضًا هناك أنّه يولّد الجهل وإنّما نعلّقه بكونه مفسدة، فلهذا نقفه على ورود السمع به إذ لا طريق من جهة العقل إلى ذلك فاستقام ما أردنا.

**ودلّ** بوجه ثالث، وهو أنّ النظر إن ولّد الجهل فلا بدّ من أن يقال إنّ الواقع منه في الشبه هو الذي يولّد الجهل دون ما وقع في الأدلّة. ولو كان النظر في الشبه مولّدًا للجهل[١] لولّد نظرنا في شبه الخصوم على حدّ ما ولّد لهم، ومعلوم أنّا ننظر في الشبه التي يوردها المبطلون ثم لا نعتقد عنده الجهل. ولو كان هناك توليد لم تكن لتختلف الحال فيه بالفاعلين كما لا تختلف في الأسباب الأخرى، فيجب أن يُقال إنّ نظرهم في الشبه يدعوهم إلى اعتقاد الجهل، وليس كلّ ما دعا زيدًا إلى فعل يدعو عمرًا إلى مثله.

**فإن قيل**: إنّما كان يستقيم ذلك لو كان نظركم في الشبه كنظر أصحابها، فأمّا إذا خالف نظركم نظرهم جاز أن يختلف، وجرى مجرى ما تقولون إنّ المشتركين في النظر في الدلالة يجوز أن يختلفا في حصول العلم بالمدلول، لأنّ أحدهما ينظر فيه وهو عالم به على الوجه الذي يدلّ دون صاحبه.

قيل له: لا معنى لكلامك سوى أنّا لا ننظر في الشبهة من الوجه الذي صارت شبهة، وهذا معلوم خلافه، لأنّا نجد من أنفسنا عند نظرنا في شبه الخصوم العلم بما لأجله صارت تلك الشبهة شبهة، فكيف يصحّ ما سألت عنه؟

فإن قيل: إنّ السبب في توليده لما يولّده لا يمتنع وقوفه على شرط، فما أنكرتم أن يكون الشرط في توليد النظر للجهل أن يجوّز الناظر ثبوت العلقة بين الشبهة وبين ما هي شبهة فيه، وهذه الشريطة زائلة عنكم حاصلة لهم، فجاز افتراق الحالين في ذلك.

(١) ص: يولّد الجهل.

قيل له: إنّ المسترشد يجوّز ثبوت هذه العلقة ومع ذلك فليس يجب وقوع الجهل له لا محالة.

فإن قيل: إنّ العلم الحاصل لكم بأنّ ذلك شبهة يحيل منكم النظر.

قيل له: إنّا نجد من أنفسنا تأتّي هذا النظر، وقد بيّنّا ذلك من قبل بأنّه لو كان الأمر[١] على ما قاله لتعذّر حلّ الشبه أصلاً.

فإن قيل: فعلمكم بالمدلول إذا كان حاصلاً باقيًا يمنع من وجود هذا الجهل.

قيل له: إنّ العلم ليس يبقى وإنّما يفعله أحدنا حالًا بعد حال، وموجَب السبب بالحصول أولى ممّا يدعو الداعي إليه. ولو قُدّر أيضًا بقاء العلم لكان الحادث عن السبب أولى بالوجود من الباقي، فكان يجب طرؤه وزوال الباقي عنده. فصحّ هذا الوجه أيضًا من الاستدلال. وقد كان رحمه الله يحكي عن الشيخ أبي عبد الله أنّه قال: كنت أجاري أبا عليّ بن خلاّد في هذه المسئلة، ودار بيننا الكلام فيها، فذكرت له أنّ في كتب الشيوخ ما يمكن أن يُستدلّ به على أنّ النظر لا يولّد الجهل، وأوردت هذه الطريقة فاستجادها. فعلى هذه الوجوه الثلاث ينبغي أن نعتمد في ذلك.

**فأمّا** الفصل الثاني ممّا اشتمل الباب عليه، وهو أنّ النظر في الأمارة لا يولّد الظنّ، إذ الشبهة زائلة في توليده العلم إذا وقع في الأمارات[٢]، وإنّما تشكل الحال في توليده للظنّ. والطريقة في ذلك قريبة من الطريقة التي بيّنّاها في أنّ النظر لا يولّد الجهل إذا وقع في الشبهة. وبيان ذلك أنّا نجد الناظرين في الأمارة الواحدة تختلف حالهما في الظنّ مع علمهما بالأمارة والوجه الذي منه صارت الأمارة أمارة. وهذا بيّن في أحوال المجتهدين في مسائل الفقه ومن أحوال الناظرين في أمارات الدنيا وما يتّصل بمنافعها ومضارّها. فيجب أن يُقال إنّ طريق ذلك طريق الدواعي، وأحوال الناس في الدواعي تختلف. وفي التحقيق لا يكون النظر هو الداعي إلى الظنّ، ولكنّ علمه[٣] بالأمارة ووجه كونها أمارة يدعو.

(١) ص: إلاّ.
(٢) ص: الأمارة.
(٣) في النصّ: لعلمه.

فإذا وقع منه النظر فيجب صرفه إلى حصول العلم الذي ذكرناه عنده، ثمّ يقع الظنّ باختياره ابتداء. ولهذا قد يعدل عن ظنّ إلى ظنّ، ويترك الأمارات التي تغلب الظنّ لخبر بعض المخبرين. وتختلف حاله في الظنّ الحاصل عند الأمارة، فربّما كان ممّا يلزمه العمل به وربّما كان بخلافه. وعلى هذه الطريقة اختلفت أحوال العلماء، فمن كان علمه بالأمارات الشرعيّة أكثر وأقوى كان ظنّه أغلب. ويبيّن صحّة الطريقة التي بيّنّاها أنّ الناظر في الأمارة إنّما يختار غالب الظنّ إذا لم تقابلها أمارة أخرى أقوى منها. فإذا سلمت الأمارة الأولى قوي ظنّه، وإن عارضها غيرها فربّما عدل عن الأولى وربّما توقّف. فكشف لك ذلك أنّ طريقه طريق الدواعي لا طريق الأسباب المولّدة.

**ثم** ختم الباب بما يسأل عنه أصحاب المعارف من قولهم: إن الناظر في الدلالة إذا لم يعلم في أوّل حال نظره أنّ ما ينظر فيه هو دليل وليس بشبهة، فهلاّ قُضي بقبح تكليفه النظر والمعارف؟ وكان الذي أوجب إيراد هذا الفصل ما قد تكرّر في كلامه أنّ الناظر لا يعلم في ابتداء نظره أنّ المنظور فيه دليل وأنّ نظره يوصّله إلى العلم، وإنّما يعلم أنّه كان دليلًا بأن يحصل له العلم بالمدلول ويختبر حاله من بعد في سكون نفسه. فطرق هذا الكلامُ عليه أن يقول أصحاب المعارف: فكيف تقولون بحسن تكليف النظر والمعرفة والحال ما بيّنتم؟ وهلاّ أدّاكم ذلك إلى أنّه لا تكليف هذا الباب، لزوال ثقته بالفصل بين صحيح ذلك وفاسده، وأن يجري هذا الباب مجرى ما تقولون في قبح إقدام المرء على خبر لا يأمن كونه كذبًا؟

وأجاب ببيان أصل هذا الباب فقال: ليس يجب إذا تعذّر على المكلّف أن يعلم حال علمه قبل فعله له على التفصيل أن يتعذّر علمه به على ضرب من الجملة، فلا ينبغي أن يُجعل ذلك ذريعة إلى إبطال تكليف النظر والمعارف. وبيان هذه الجملة أنّ الذي يدخل تحت التكليف لا يخرج عن ضربين: أحدهما مبتدأ والآخر متولّد. فالمبتدأ يصحّ منه قبل فعله له تمييزه من غيره فيقدم على ما حسن في عقله دون ما قبح. والمتولّد على ضربين: أحدهما يقترن بسببه فتكون حالتهما في الوجود حالة واحدة، فهذا كالأوّل في وجوب التمييز، والثاني يتراخى عنه فيقوم علمه بسببه مقام علمه بالمسبّب فلا يضرّه عدم علمه

بالمسبّب على التفصيل، لأنّه لا يمكن تعريفه صفة ذلك المسبّب إلاّ على هذا الضرب من الإجمال.

فإذا تقرّرت هذه الجملة قلنا: إنّ كلّ ما لا يعلمه المكلّف باضطرار فليس يحسن أن يكلَّف العلم به إلاّ بعد أن يعرف أحوال الأسباب التي تولّد العلم. وذلك يكون بالوجه الذي قد تكرّر، وهو أن يعرف بعقله حسن[1] الأنظار ووجوب كثير منها. وقد علم العاقل إذا وجب النظر عليه أنّه لا يراد لنفسه وإنّما يراد لِما يحصل عنده، فهو قاطع عند ذلك على أنّ النظر إن كان موجبًا لشيء ومولّدًا له فلا يوجب إلاّ ما يحسن دون ما يقبح، لأنّه لو أوجب القبيح لكان قبيحًا في نفسه. ولا يعلم والحال ما ذكرناه أنّ الذي يحصل عنده من الاعتقاد ما هو، أهو علم أم ظنّ، وإن قطع على أنّه لا يحصل الجهل، فقد أمن هذا المكلّف أن يكون مقدّمًا على قبيح. وهكذا القول فيما يفعله المنتبه من رقدته، لأنّه يأمن قبحه لإسناده هذا العلم إلى ما كان عليه من قبل من النظر والاستدلال. فصار المكلّف مختصًّا مع المعرفة بالشرط الذي يوجب حسن التكليف لحصول سبب التمييز على الوجه الذي بيّنّاه، كما يجوز أن يكلَّف اكتساب الحلال من الأمور لمَا جُعل له إلى ذلك طريق بتمييز الحلال من الحرام وبالتنبيه على الطرق التي تستباح بها المكاسب، وإن كان للآفات مدخل في الاعتقادات، وربّما ارتفعت هذه الآفات عن وجوه الأموال.

(١) ص: ـ العلم. وذلك يكون بالوجه الذي قد تكرّر، وهو أن يعرف بعقله حسن.

## باب في كيفيّة توصّل المكلَّف إلى العلوم

**إعلم** أنّ العلوم على ضربين: أحدهما يدخل تحت التكليف والآخر لا يدخل تحت التكليف. وهذا الثاني هو الذي يعبَّر عنه بالضروريّات، وكمال العقل داخل فيها، ولا يتمّ تكليف الله تعالى لما يكلّفنا من المعارف إلاّ عند تقدّم بعض الضروريّ الذي هو العقل. فما لم تُزَح علّة المكلّف بذلك لم يجز تكليف العلم كما لا يجوز تكليف العمل. فإذا صار العاقل عاقلًا أمكنه أن يتوصّل إلى تحصيل المعارف بوجهين: أحدهما على طريقة التوليد وإيجاب الأسباب لمسبّباتها، وليس ذلك إلاّ بأن تمكّن من النظر ويعرف ما يختصّ به من الوجوب والحسن، على ما سبق ذكره، والثاني هو أن تتقدّم له علوم مخصوصة يتمكّن معها من اكتساب المعارف. وذلك يكون على جهة الابتداء فيصير ما تقدّم داعيًا له، نحو ما يفعله المنتبه من رقدته عند ذكره للنظر والاستدلال فيصير هذا الذكر داعيًا، ونحو علمه بأنّ الظلم قبيح فيعلم أنّ هذا بعينه قبيح لكونه ظلمًا، إلى ما أشبه ذلك. وفي كلّ واحد من هذين الوجهين كلام نبيّنه.

**فأمّا** الفصل الأوّل فالشرط في حصول العلم عن النظر أن يقع في دليل، لأنّه الذي يوصّل إلى المعرفة بذات غيره أو بصفة غيره. والغرض بالدليل ما ذكرناه، وما بعد ذلك فالكلام في التسمية، والذي يتّصل بالمعنى هو أن لا يكون ذلك من قبيل الأمارات ولا من قبيل الشبه، وهذا بيّن. ثمّ لا يكفي أن يقع هذا النظر في دليل إلاّ والناظر عالم به على الوجه الذي يدلّ، لأنّه متى لم يعلمه كذلك لم يصحّ في نظره أن يولّد العلم. ولهذا، لو نظر وعرف المدلول ثم زال عنه العلم بالدليل على الوجه الذي يدلّ، لزال عنه العلم بالمدلول، فعرفنا أنّه أصل له.

وبيان هذه الجملة أنّه متى أراد أن يعلم أنّ زيدًا قادر، فلا بدّ من أن يعرف صحّة وقوع التصرّف من جهته على وجه مخصوص وتعلّقه به تعلّق الفعل بفاعله، حتّى لو شكّ في ذلك لما عرفه قادرًا. وهكذا يجري القول في سائر وجوه تعلّق الأدلّة بمدلولاتها. وليس الغرض بما ذكرناه أن يعرف أنّ ما نظر فيه دليل، لأنّ العلم بذلك يتأخّر عن نظره وحصول العلم بمدلوله. ألا ترى أنّه علم بأنّ مدلوله على ما دلّ عليه وهو علم بأنّه ممّا يؤدّي النظر فيها إلى العلم، وما لم يحصل له هذا[١] العلم بالمدلول لا يعرف أنّ المنظور فيه كان دليلًا، فكيف تجوز أن يُجعل الشرط في توليد نظره للعلم ما من حقّه أن يتأخّر عنه؟ وهل ذلك إلاّ اشتراط المتقدّم من الأمور بما يتأخّر عنها؟ وذلك ظاهر الفساد.

ويبيّن ذلك أنّه إذا كان النظر في الدلالة مولّدًا للعلم بمدلولها لم يجب أن يقف توليده للعلم[٢] على علم فاعله بأنّ ما فعله سبب موجب، كما لا يجب مثله في سائر الأسباب. فكما يكفي فيها حصول شرطها، فكذلك فيما ذكرناه. فلذلك لم يجب أن يعلم أنّ نظره واقع في الدلالة. فأمّا علمه بذات الدليل فقد يصحّ أن يكون بطريق الضرورة وقد يكون بطريقة الدلالة، وإن كان لا بدّ من أن تنتهي في آخر الأمر إلى أصول ضروريّة، وإلاّ لزم تعلّقه بما لا يتناهى، فلا بدّ من أن يضمّ كمال العقل العلم بأصول الأدلّة.

**والكلام** في أعيانها وما يلزمه أن ينظر فيه قد يكون لما يرجع إلى عادات العقلاء، على ما قاله أبو هاشم من أن من خُوّف من ترك النظر في طريق معرفة الله سبحانه عرف بعقله أنّ الطريق إليه لا يصحّ أن يكون غير فعله دون أن ينظر في كتاب اقليدس وما أشبهه، وإن كان الأصحّ عندنا هو أن ينبّهه الداعي أو الخاطر على ما يلزمه أن ينظر فيه من الأدلة. فإذا خاف عند تنبيه الداعي من ترك النظر في بعض الأدلّة وجب عليه، كما يجب أن يتأمّل حال طريقه الذي يخوّف من سلوكه. وهذا باب يقوم الظنّ مقام العلم، وإلاّ فلو راعينا العلم لبطل كثير من أحوال الدين والدنيا، فيجب أن لا تفرق الحال بين أن يعلم عين الدليل الذي يلزمه النظر فيه وبين أن يظنّه.

(١) ص: ـ هذا.
(٢) ي: ـ للعلم.

واعلم إنّ المكلّف إذا نظر في الدليل الواحد وعرف المدلول، فقد كفاه ذلك في قضاء ما عليه ولا يلزمه أن يتطلّب[١] دليلًا ثانيًا ينظر فيه، إلاّ أن يكون السمع يوجب ذلك عليه لضرب من الصلاح. ولا بدّ في نظره في هذا الدليل الثاني من أن يكون موصّلًا له إلى العلم بحال له وأنّه ممّا يتأتّى الاستدلال به، دون أن يقال إنّه يؤديه إلى المعرفة بالمدلول، وكيف يصحّ ذلك وقد عرفه أوّلًا ومن شأن ما يستفاد بالنظر أن لا يكون معلومًا؟ فإذا لم يرد به سمع يوجبه، فقد يحسن من جهة العقل أن ينظر في الدليل الثاني والغرض به حفظ علمه بالمدلول. ألا ترى متى عرف أنّ هذا الثاني ممّا يصلح الاستدلال به، فلو وردت عليه شبهة في الدليل الأول لم تؤثر في سلامة علمه، لأنّه قد عرف الدليل الثاني فيدعوه علمه بصحّة الاستدلال بذلك إلى أن يفعل مثل ما كان عليه من دون افتقار به إلى نظر مجدّد، ولولا تقدّم نظره في الدليل الثاني لاحتاج إلى استئناف نظر. وأشبه ذلك ما قاله مشايخنا من أنّ من نظر في أنّ زيدًا قادر لصحّة الفعل منه، فإذا رأى عمرًا وقد صحّ منه الفعل، فعل العلم بكونه قادرًا من دون نظر مستأنف.

فأمّا قول مَن قال: لو لم يكن النظر في الدليل الثاني والثالث واجبًا، لما أكثر الله سبحانه من الأدلّة.

فمن جوابنا له أن نقول: قد يجوز أن يكون في الإكثار من فعل الأدلّة غرض آخر سوى ما ذكرته، وهو أن يجعل الله تعالى المكلّفين في حكم المخيّرين بين أن ينظروا في هذا الدليل وبين أن ينظروا في الدليل الآخر. وقد يصحّ أن يعلم الله تعالى من حال بعضهم أنّه لا ينظر إلاّ في دليل مخصوص فينصبه لهذه البغية وإن كان يتمكّن من المعرفة بالدليل الآخر. وبعد، فلا يمتنع أن يوجب الله تعالى النظر في الدليل الثاني لضرب من اللطف السمعيّ. وقد ذكرنا أيضًا أنّه يصير سببًا لحفظ علمه متى وردت عليه شبهة تبطل الدليل الأوّل. وبعد، فأحوال الأدلّة مختلفة في الجلاء والخفاء وفيما يُبنى عليه كلّ واحدة منها من المقدّمات، وقد يستدرك الذكيّ ما لايستدركه البطيء إلاّ بعد أنظار كثيرة،

(١) ص: يبطل.

وتتفاوت أحوال الناظرين فيما يلحقهم من مشقّة. وفي كلّ هذا وأشباهه ما يبطل قول من ظنّ أنّه لا بدّ من وجوب النظر في كلّ دليل.

**ولمّا** ذكر أنّ العلم يبقى سليمًا متى كان منه نظر في الدليل الثاني، سأل نفسه عن وجوب حراسة العلم بالله بصفاته. والأصل في هذا الباب أنّه لا بدّ في العالم من أن يجدّد علمًا بالله وبساير وما يلزمه[١] أن يعلمه ما لم يعرض له سهو. فأمّا مع التمكّن وزوال الموانع فلا بدّ ممّا ذكرناه. وكان الذي أوجب ذلك أنّ الوجه الذي لأجله لزمه فعله أوّلًا من كونه لطفًا له مستمرّ في جميع الأحوال، فما أوجبه في الأوّل يوجبه في الثاني والثالث. وقد يكفيه من هذا الباب أن يأتي بهذه المعارف جملة. وقد قال أصحابنا إنّه مع الذكر لا بدّ من كونه فاعلًا لهذه المعارف، وإنما يخفى عليه أنّه عالم بما كان عالمًا به من قبل، لأنّه قد جاز أن يعلم الشيء ولا يعلم أنّه عالم به إلاّ بنظر وتأمّل. ثم الذي يلزمه فيما ذكره من الحراسة يُبنى على[٢] اختلافهم في بقاء العلوم. فمن قال ببقائها فإنّما يلزمه أن يتحرّز من العوارض التي ترد عليها من وجوه الشبه وغير ذلك إلاّ أن يعرض عليه سهو بالنوم وغيره، فلا بدّ من فعله إيّاه ومن صيانته عن الزوال بالشبه، فيتحرّز من إدخالها على نفسها أو أن يجلس إلى من يلقيها إليه، فإن وردت عليه وهي قادحة فمن جملة ما به تتمّ حراسته له أن يتكلّف حلّها.

وأمّا من لم يقل ببقائها، فإنّه يوجب عليه تجديدها حالًا فحالًا ويوجب عليه تحرّزه من الشبه بتحرّزه من أسبابها أو حلّها إن وردت عليه ليستمرّ على فعله للعلم. وربّما لزمه أن يحلّ عن غيره كما لزمه أن يحلّه عن نفسه بأن يبلغ مبلغ العلماء. وقد يلزمه أن يتحرّز من اعتقادات كثيرة تؤثّر في استمراره على العلم بأن يعتقد فيما ليس بشبهة أنّه شبهة أو يعتقد فيما ليس بحجّة أنّه حجة أو فيما هو حجّة أنّه ليس بحجّة، وذلك لأنّه متى اعتقد في الشيء تعلّقًا بينه وبين غيره دعاه ذلك إلى فعل اعتقاد يطابقه، ولن يبقى علمه مع هذه الطريقة. وقد أحال في تفصيل هذه الجملة على كتاب الفعل والفاعل.

(١) ص: لزمه.
(٢) ص: ينبيء عن.

**وهذا** الكلام فيما يفعله من العلوم عن نظره في الدليل. فأمّا ما يصل إليه من العلوم لا بالنظر الذي يولّده ولكن بأن يجعل بعض علومه طريقًا إلى بعض فيكون بمنزلة ما تدعوه الدواعي[١] إليه، فقد قسّمه في الكتاب إلى طريقين: أحدهما ما يوجد من المنتبه من رقدته، وهذا هو على ما اختاره أبو هاشم، ورجع إليه أبو عليّ، لأنّه كان يقول من قبل إنّ المنتبه من نومه[٢] يفعل هذا العلم عن نظر خفيف تقصر مدّته. فإذا بطل أن يكون هناك نظر، فطريق فعله للعلم بعد زواله بالنوم وبضروب السهو أن يدعوه ما تقدّم منه من نظر واستدلال إلى أن يفعل مثل ما كان عليه في الأوّل، ويعلم أنّه إذا طابقه وماثله كان حسنًا لا محالة. ولا بدّ إذا لم يبقَ العلم من أن يفعله أحدنا حالًا بعد حال للداعي الذي ذكرناه، وهو ذكره لطريقة النظر والاستدلال، وذلك ما دامت الحال سليمة من وجوه العوارض وضروب السهو. فأمّا هذا الذكر الذي يدعوه إلى ما قلناه فهو علم ضروريّ من قِبل الله تعالى، وغير جائز أن يجري فيه طريقة التوليد، وإلاّ لزم أن يكون العلم ضروريًا لوقوعه من جهة الله تعالى، فإنّ الفاعل للمسبّب هو فاعل سببه. هذا والعلم لا يولّد العلم، وكيف كان يصحّ وقوعه في التوليد على زوال الشبه مع أنّه سبب موجب؟ فدلّ أنّه واقع باختياره، فما لم يسلم عن الشبه لا يختاره ولا يدعوه الداعي إليه. ولا يمكن أن يُقال: إنّما يصير علمًا لأنّه قد علم الدليل، فلكونه من فعل العالم بالدليل[٣] يصير له هذا الحكم.

وذاك لأنّه لو علم الدليل دليلًا لاقترن به العلم بالمدلول، فكان يستغني عن إيجاد هذا العلم، فوجب أن يصير هذا الاعتقاد علمًا لوقوعه من متذكّر النظر والاستدلال.

فأمّا الذي يبطل قول من قال بوقوعه عن تجديد النظر، فهو أنّه كان يجب أن يتبيّن أحدنا من نفسه أنّه ناظر في الدليل على الحدّ الذي كان يجده في أوّل أمره، ومعلوم أنّ المنتبه لا يجد هذه الحالة. ولا ينجي من هذا الإلزام أن يُقال بقصر مدّته، لأنّ هذه الحالة

(١) ص: الداعي.
(٢) ص: رقدته.
(٣) ص: - بالدليل.

ممّا يجب أن يجدها أحدنا من نفسه سواء استمرت به وطالت أو كان بخلاف ذلك. فوجب أن يُقال إنّ علمه بما كان عليه من قبل يمهّد له فعل هذا الاعتقاد، ويصيّره على ثقة وسكون من كونه مقدّمًا على الخطأ. وقد أضاف في الكتاب إلى تذكّره للنظر والاستدلال ظنّه أنّ ما كان عليه من قبل كانت حالة العالمين الساكني الأنفس، وجعلهما لمجموعهما داعيين أو أن يتكامل كونه داعيًا بهذا الظنّ، ولم يثبت له علمًا بكونه عالمًا من قبل ساكن النفس، وإلاّ كان يحصل معه العلم بالمعلوم فلا يحتاج إلى إيجاده.

فأمّا الوقت الذي يقع منه هذا العلم فيه فهو الوقت الثاني، لأنّ ما طريقه الدواعي لا بدّ من أن يتقدّم وقتًا واحدًا على ما هي دواعٍ إليه. وليس المعتبر في ذلك بتحقيق الأوقات وضبطها مفصّلًا، فلا فرق بين أن يكون وقتًا واحدًا أو يتقدّر هذا التقدير. وإنّما قلنا إنّه لا بدّ من أن يفعله بعد الانتباه من نومه وأن يستمرّ على فعله بخلوص[1] الداعي إليه وأنّ لا صارف عنه من شبهة أو ما يجري مجراها. ويبيّن ذلك أنّ العلم ممّا يستروح إليه، فإذا لم تقابله مشقّة ولا شبهة فلا بدّ من وقوعه. وفي كلام أبي هاشم توقّف في الوقت الذي يفعله المنتبه العلم بمثل ما كان عالمًا به وفي الوجه الذي لأجله لا بدّ من أن يختاره، ويقول إن في هذا الباب لطائف لا يعلمها إلاّ الله سبحانه وقد بيّنّا ما يذهب إليه في ذلك.

**هذا هو** القول في الضرب الأوّل من الضربين اللذين ذكرناهما[2] أنّ العلم يقع لا عن النظر في الدلالة. فأمّا الضرب الثاني ممّا تجري فيه طريقة الدعاء إلى فعل العلوم، فهو أنّه إذا[3] كان قد تقرّر في عقله أنّ الظلم قبيح ثمّ عرف في ضرر بعينه باستدلال أنّه ظلم دعاه هذان العلمان إلى فعل علم ثالث بأنّه قبيح. فيكون هذا الاعتقاد علمًا لتقدّم هذين العلمين، حتّى لولا تقدّمهما لَمَا صحّ أن يكون ذلك علمًا، وحتى لو وردت عليه شبهة في أنّ ذلك ظلم لَمَا عرف قبحه. وهذا الوجه صحيح على ما نذهب إليه من أنّه يعلم قبح هذا الظلم بعينه بعلم ثالث دون أن يعلمه بالعلم الأوّل، على ما قاله أبو هاشم، وذلك أنّه علم

(١) ص: لحصول.
(٢) ي: ذكرنا.
(٣) ص: إن.

مفصّل وما كان قد حصل له هو علم جملة، وأحدهما بخلاف صاحبه ولا يجوز أن يصير الشيء بصفة ما خالفه.

ومن هذا الباب أيضًا لو عرف أنّ من صحّ منه الفعل يجب أن يكون مفارقًا لمن يتعذّر عليه بصفة القادرين، فإذا عرف زيدًا ممّن قد صحّ منه الفعل علم أنّه يجب أن يكون قادرًا لتقدّم ما ذكرناه من العلمين، وإن لم يكن علمه بأنّ من صحّ الفعل منه يجب أن يكون قادرًا ضروريًّا، كما كان علمه بأنّ الظلم قبيح ضروريّ، لكنّهما سيّان فيما ذكرناه من طريقة دعاء العلمين المتقدّمين إلى الثالث. وإنما لا بدّ من أن يختار هذا العلم لا محالة لما تقدّم ذكره من أنّ العلم ممّا يستروح إليه. فإذا خلص الداعي ولم يكن بإزائه صارف فلا بدّ من حصوله، وليس الصارف في ذلك إلاّ ما يتّصل بشبهة ترد عليه، فإذا سلم من الشبه ثبت ما ذكرناه.

**ثمّ بيّن** أصلًا في هذا الباب يميّز به أحدنا بين ما يقع من هذه العلوم ضرورة بين ما يقع باستدلال[1]، فقال: ليس كلّ علم يقع بما ينفصل عن جملة سابقة يجري على نهج واحد ولكنّه يختلف، فربّما كان ضروريًّا وربّما كان استدلاليًّا وحاصلًا بطريقة الاكتساب. فإذا عرف أنّ الظلم قبيح ضرورة وعرف في شيء بعينه أنّه ظلم ضرورة، فمن الواجب أن يكون العلم الثالث بأنه قبيح من فعله تعالى، ولا بدّ من أن يفعله لأمر يرجع إلى الحكمة، وهو أنّه لا ينتفع بعلمه بأنّ هذا ظلم مع شكّه في أنه قبيح، لأنّ علمه بقبحه هو الذي يصرفه عن فعله، فواجب عليه تعالى أن يخلقه فيه. ونحو هذا هو أن يعلم بعقله ضرورة أنّ الموجود إما أن يكون قديمًا أو محدثًا، فإذا عرف شيئًا من الموجودات ضرورة نحو الأجسام وغيرها من المدركات، فواجب أن يعرف ضرورة أنّها لا تخلو من القدم والحدوث. وأمّا إذا عرف باستدلال كلّي الأصلين المتقدّمين أو[2] كان علمه بأحدهما من هذا الطريق، فعلمه الثالث هو من فعله باكتساب. فعلى هذا لا نقضي بأنّه يعرف ضرورة قبح هذا الظلم بعينه وقد عرفه ظلمًا باستدلال. وهكذا إذا عرف بعض الموجودات بدلالة

(١) ص: استدلالاً.
(٢) ص: إذا.

لم يعرف ما ذكرناه من القسمة فيه ضرورة، فاعتبر الباب على ما ذكرناه. وعلى كلي الطريقين يكون المكلف قد أُزيحت علله في وجوب مجانبته للظلم وإمكان تحرّزه منه.

وهذه الجملة متأتية على قول من قال من شيوخنا إنّ علمه بأنّ هذا الظلم قبيح غير علمه بقبح الظلم في الجملة. فأمّا على قول أبي هاشم فإنّه يراعي العلم الأوّل، فإن كان ضروريًّا فالتفصيل بمثابته وإن كان مكتسبًا فالتفصيل مثله.

**لمّا** بيّن في الكتاب أنّ أحدنا قد يصحّ منه اختيار العلم بطريقة التوليد وعلى وجه الابتداء بالوجهين اللذين ذكرناهما، سأل نفسه فقال: هل يقدر على فعل العلم لا على هذه الوجوه؟ وأجاب بأنّ ذلك مقدور له ولكن لا مدخل لإيجاد العلم في التكليف إلاّ على ما تقدّم من الوجوه. وإنّما أراد ما ذكره الشيخ أبو عبد الله من أنّ الاعتقاد قد يصير علمًا لوقوعه من فعل متذكر العلم، على ما بيّنّا في موضعه، ولكن لا يتعلق بذلك تكليف. وهكذا فلو فعل أحدنا لما علمه ضرورة أو استدلالًا اعتقادًا يطابقه لكان علمًا، لأنّه من فعل العالم بالمعتقد، كما يقول في الضروريّات من العلوم إنّها صارت علومًا لهذا الوجه، ولكنّ هذا أيضًا ممّا لا يدخله التكليف لعدم الدواعي إليه، وما يتّصل بالتكليف لا بدّ فيه من هذا الوجه.

فعلى هذا يجري القول في هذا الباب.

## باب في بيان الطريق الذي به يعرف المكلّف وجوب النظر عليه

**الأصل** في هذا الباب أنّ المكلّف إذا صار عاقلًا واجتمعت فيه شرائط التكليف فلا بدّ من أن يكلَّف، وإلاّ عاد جعله تعالى إيّاه على هذه الأوصاف عبثًا. وليس يؤدّي كمال عقل العاقل إلى علمه بوجوب النظر عليه في طريق معرفة الله تعالى مفصّلًا، وإنّما يعرف بعقله حسن الأنظار ووجوبها عليه في بعض الأحوال عند اعتراض خوف له من تركها. فأمّا[1] إذ أوجبنا عليه النظر في طريق معرفة الله فلا بدّ من تجدّد أمر من الأمور عليه يعرف به وجوبه. وذلك لا يخرج عن طريقين: أحدهما ما يقع له من ذي قبل من التنبّه على أنّه يجوّز أن يكون له صانع يدبّر أحواله التي تختلف عليه ويتغيّر على وجه لا يقف على دواعيه وأحواله من شهوته ونفاره وصحّته وسقمه وقوّته وضعفه، وكذلك فيما يتبيّنه من آثار النعمة به. فعند ذلك لا بدّ من تجويزه عند هذا الفكر الواقع له أنّ ها هنا صانعًا، وأنّه إذا لم يعرفه لم يأمن أن يقع منه ما هو معصية له فيهلك، لتجويزه أنّه يقدر على ما يضرّه وعلى ما ينفعه. وإذا لم يمكنه تمييز معاصيه من طاعاته إلاّ بمعرفته، وجبت معرفته ليكون على ثقة من أمره. فإذا خاف من ترك معرفته لزمه تطلّبها، ولا تحصل له إلاّ بالنظر لعدم الضرورة إليه ولفساد التقليد عنده. هذا هو الحال فيما يقع له من ذي قبل.

وقد يكون سبب هذا التخويف ما يكون من قبل غيره، وذلك ينقسم: فربّما كان من جهة دعاء الدعاة بأن ينتصب واحد منهم لدعائه إلى معرفة الله وتخويفه من ترك النظر على ما تقدّم، أو يكون سبب خوفه ما يسمعه عند اختلاطه بهم وسماعه لاختلافهم وما

(١) ص: ـ عليه في بعض الأحوال عند اعتراض خوف له من تركها. فأمّا.

يقع منهم من تضليل وإكفار، أو ينظر في كتاب فيقرأ فيه هذه الأبواب، فعند ذلك لا بدّ من أن يخاف لفقد علمه بما هو الصواب من تلك الأقوال، لأنّه لا يجوز أن يكون العاقل سليم الأحوال ولا يخاف من الأمر الذي يجوّز في العقول كونه، على ما نعرفه من أحوال العقلاء في مصالح دنياهم حتّى لو قُدّر أن أحدهم لا يخاف عند التخويف ممّا يجوّز كونه في العقول لعُدّ ناقص العقل. فيجب عليه لمكان دعاء الداعي أن يسعى في دفع هذا الخوف عن نفسه. ولسنا نقول إنّه الموجب عليه هذا النظر ولكنّه بفعل ما عنده يعرف العاقل وجوب هذا النظر، والإيجاب في التحقيق هو من جهته تعالى، لأنّه إذا كان المرجع به إلى الإعلام بالاضطرار أو بنصب الأدلّة فهو تعالى القادر عليه دون غيره. وليس المرجع بتخويف أحدنا غيره فعل الخوف فيه، لأنّ العبد لا يقدر على فعل الخوف في غيره وإنّما يفعل الخائف هذا الخوف عند هذا السبب. وهكذا إذا قلنا إنّ الله تعالى يخوّف العبد، لأنّ الغرض به فعل الأسباب التي عندها يخاف، وإلا فالخوف ظنّ مخصوص والله سبحانه لا يفعل الظنّ في العباد. هذا إذا كان سبب التخويف من جهة العباد. وقد يكون سببه إخطاره تعالى له بالبال على نحو ما يدعوه الداعي إليه فيخاف عنده من ترك النظر، ولا فرق بين أن يكون هو تعالى المخطر له أو يأمر الملك بالإخطار، لأنّه إذا كان الخاطر كلامًا فالملك يقدر عليه. وإنّما يمتنع أن يقدر عليه العبد لو كان اعتقادًا أو ظنًّا لمّا قد تقرّر أنّ القادر بقدرة لا يتهيّأ له فعل الاعتقاد في غيره.

**فقد** حصل من هذه الجملة أنّه إنّما يعرف وجوب النظر عند حصول الخوف وأنّ سبب الخوف لا يعدو الوجوه التي بيّنّاها. وليس ها هنا ما يصحّ أن يقام مقام التخويف في وجوب هذا النظر عليه. ألا ترى أنّ إعلامه ثبوت ضرر عليه في المستقبل إن أخلّ بالنظر هو من قبيل الممتنع، لأنّه ليس في قوّة العقل الوقوف على الحوادث المنتظرة ولا حالُ مَن لم يعرف اللّهَ تعالى حالَ من يُقطع على ثبوت ضرر عليه في المستقبل إن لم ينظر، فليس إلاّ أن يُجعل سبب وجوب النظر ما ذكرناه من الخوف ببعض الأسباب المتقدّمة، لأنّه قد تعذّرت الإشارة إلى غيرها.

هذا مع علمنا بأن الخوف إذا كان ظنًّا ولا يختار العاقل الظنّ إلا عند أمارة

صحيحة، فجعلنا تخويف المخوِّف والخاطر الذي يرد عليه والتنبّه من ذي قبل أمارات وأسبابًا لخوفه، يصحّ أن يكون له حكم. ولهذا نوجب على الداعي أن ينبّه على أمارات مقرّرة في عقله، على ما نفصّله من بعد. وكذلك الخاطر إذا ورد عليه يرد بهذه الطريقة، لكنّا إنّما نوجب على الله تعالى الإخطار متى لم تقع الغُنية عنه بغيره من الأسباب التي قدّمناها. فأمّا عند وجود بعضها فلا وجه لإيجاب الخاطر.

فلا يكون لأحد أن يقول: إنّ ما ذكرتموه لا وجود له، لأنّ من البعيد خلو المكلّفين من بعض الوجوه التي بيّنّاها وغير ممتنع اخلاف أحوالهم، ففيهم من يكون سبب خوفه من ترك النظر تنبّهه من ذي قبل لفرط معرفة ودراية وتجربة للأمور وعلم بما تتصرّف عليه أحواله، وفيهم من تغلب عليه الغفلة فلا بدّ من الداعي الذي ينبّهه ويكرّر عليه، وقد يكون سبب تنبّه المتنبّه ما ذكرناه من سماعه لاختلاف الناس، وربّما كان سماعه لذلك في حالة كونه مراهقًا فلفرط ذكائه يتمكّن ذلك في نفسه حتّى يستصحبه إلى حالة العقل والمبلوغ، فيدعوه ذلك إلى الخوف، وقد يكون ذلك عند نظره في حال نفسه. وقد ذكر في الكتاب أنّ الأكثر في كتب الشيوخ هو الداعي والخاطر ولكنّ تنبّهه من ذي قبل وجه آخر مضموم إليهما. وسنذكر من بعد كيفيّة القول في الخاطر وما يتضمّنه وكيفيّة وروده على العارف باللغة وعلى الجاهل بها. وإنّما بنى الباب على علم المكلّف بوجوب النظر عليه، وقد بيّنّاه. فإذا سئلنا عن وجه وجوبه، قلنا: هو الخوف من تركه ولا شيء لأجله يجب النظر إلاّ هذا الوجه الواحد مع اختلاف وجوه الواجبات.

فإن قيل: فعندكم أنّ الواجب لا يعرفه واجبًا إلاّ من عرف وجه[1] وجوبه إمّا جملة أو تفصيل.

قلنا: وكذلك فعلنا ها هنا، لأنّه إذا ظنّ نزول مضرّة به إن لم ينظر عرف وجوبه، ولا يكون وجه الموجوب والحال هذه مظنونًا. والكلام في ذلك وفي نظائره مذكور في مواضعه.

(١) ص: - وجه.

## باب في ذكر الخاطر

**إعلم** أنّ المثبتين للخاطر قد أكثروا من القول فيه، والذي حصره في الكتاب ممّا تجب معرفته هو إثباته أوّلًا، ثمّ تمييز جنسه عن سائر ما يجوز أن يلتبس به، ثمّ ذكر أحكامه وصفاته والأحوال التي يجب فيها وروده وكيفيّة ما يتضمّنه ويشتمل عليه، ثمّ حال ما يعارضه ويدافعه من الخواطر المخالفة له.

**والطريق** إلى إثباته ووقوع الحاجة إليه هو ما قد تقرّر أن لا بدّ من تكليف المكلَّف عند اجتماع شروط التكليف فيه. والسبب الذي عنده يخاف ترك النظر قد يجوز أن يفقد فيه من تخويف مخوّف ودعاء داعٍ أو نظر في كتاب أو تنبّه من ذي قبل، فلا بدّ من أن يفعل الله تعالى ما يحصل له الخوف، ولا شيء يُعقل سوى ما ذكرناه. فإنّما تمّ هذا على طريقة من يجوز أن يكلَّف العاقل العقليات من دون السمعيّات. فأمّا من أحال انفكاك العقل من السمع فعنده أنّه لا يُدفع المكلَّف إلى ورود الخاطر عليه بل الرسول أو الإمام يدعوه إلى العلم بالله جلّ وعزّ. فأمّا إذا جوّزنا خلوّه من الرسول ومن يجري مجراه، فإنّا نوجب فيه حصول سبب من أسباب الخوف من غير هذه الجهات وليس ذلك إلاّ بإخطار الله تعالى له ما ذكرناه. فكأنّا نوجب الحاجة إلى الخاطر بشرط، وهو عدم ما يقوم مقامه. ووجه الحاجة إليه ما قدّمناه من وجوب وقوع تكليفه على الحدّ الذي يحسن، ولا يكون كذلك إلاّ عند التخويف. وقد زالت الوجوه التي عندها يخاف، فلا بدّ من أمر[1] من جهة الله تعالى وهو ما قلناه.

(١) ص: أمرين.

**ويقع** بعد ذاك الكلام في بيان جنسه، وقد اختلفوا فيه. فالذي عندنا أنّه من قبيل الكلام، ولكن لا يُسمّى كلّ كلام بذلك فإنّما يُسمّى به إذا كان فيه ضرب من الخفاء، كما أنّ وسواس الشياطين هو من جنس الكلام إلاّ أنّه لا يُسمّى وسواسًا إلاّ إذا خفي حتّى صار يلتبس بالفكر، لأنّهم ليس يقدرون على أن يسمّعونا كلامهم جهرة، وإلاّ عظمت الفتنة بهم فكانوا يوقعون أسباب العداوة بين الناس بما يسمع منهم ويظنّ أنّه من جهة الآدميين، لكنّ الله تعالى قد منعهم في هذا الزمان من مثل ذلك وإن كان قد أطلق عليهم[1] في زمان سليمان عليه السلام فصار ما يرد من عند الله جلّ وعزّ أو من عند ملائكته من البواعث على الخير يُسمّى خاطرًا، وما يرد من جهة الشيطان ممّا يدعو إلى الشرّ يُسمّى وسوسة والجنس واحد.

**وكيفيّة** فعله إنّما هي بأن يفعل في داخل السمع على وجه يفهم معناه، وربّما قرب من صدره ونواحي قلبه، على ما أضاف الله تعالى وسواس الشياطين إلى الصدور فقال «الّذي يُوَسوِسُ في صُدُورِ النّاس»[2]. ومتى حصل على الحدّ الذي ذكرناه تبعه الخوف لا محالة إذا كان تخويفًا أو الرغبة إن[3] كان ترغيبًا، كما ثبت مثل ذلك في الوسواس.

وقد ذكر أبو عليّ في الخاطر أمرين: أحدهما أنّه اعتقاد والآخر أنّه ظنّ. ومنع على كلّ حال أن يكون كلامًا، واقتضى ذلك أن لا يقدر على الإخطار بباله سواه تعالى دون ملائكته، لأنّ القادر بقدرة لا يهيّأ له فعل الاعتقاد أو الظنّ في غيره، وإن قدر على فعل الكلام في داخل سمع الغير. وغير جائز إذا كان المرجع بالخاطر إلى الاعتقاد أو الظنّ أن يفعلهما تعالى، وإن كنّا لا نمنع من حصول الخوف بهما لو[4] صحّ وجودهما من جهته تعالى. وإنّما قلنا إنّه لا يصحّ في الخاطر أن يكون اعتقادًا، لأنّ الذي يوجد من جهة الله تعالى من الاعتقادات لا بدّ من كونه علمًا لأنّه عالم بمعتقداتها. وقد ثبت أنّه ليس حالَ

(١) ي: عنهم.
(٢) سورة الناس (١١٤)، ٤.
(٣) ص: إذا.
(٤) ص: أو.

من يرد الخاطر عليه حالة العالمين، لأنّه وإن خوّف من شيء[١] يجوّز في عقله فلن يقطع على أنّ الأمر هو[٢] كما قاله الخاطر بل يجوّز خلافه، فكيف يكون الخاطر اعتقادًا؟

ومتى قيل: هلاّ فعله تعالى ولا يكون علمًا؟

قلنا: لأنّ ذلك يقتضي كونه فاعلًا للقبيح. ألا ترى أنّه إنّما يصحّ أن يفعل ذلك فيما ليس بعلم بأن يوجد اعتقادًا ومعتقده على خلاف ما هو به؟ فإنّه إذا طابق المعتقد وهو من فعل الله تعالى فهو علم، ومتى كان معتقده على خلاف ما هو به عاد جهلًا والجهل هو قبيح لا محالة. فبطل أن يكون الخاطر اعتقادًا.

وأمّا إذا جُعل الخاطر ظنًّا، فعلى قول أبي هاشم إذا أثبته من قبيل الاعتقاد فطريق إبطاله ما تقدّم. وإذا جُعل نوعًا برأسه وهو الصحيح، فإنّما منعنا من أن يكون ظنًّا لوجهين: أحدهما أنّه يوجب كون أحدنا مضطرًّا إلى شيء من الظنون، وحكم الظنون حكم غيرها من الأفعال، لأنّها تقع مطابقة للدواعي وتنتفي عند الصوارف. فلو جعلناه ظنًّا وهو من فعله تعالى لكنّا مضطرّين إليه لا محالة، وقد عرفنا خلافه في الظنون مع معرفتنا بأنّ الخاطر يرد علينا ونحن[٣] غير متخيّرين فيه، فكيف يُجعل ظنًّا؟ والثاني أنّ الظنّ لأمر يرجع إلى جنسه لا يتعلّق به حكم وإنّما تتعلّق الأحكام بظنون تصدر عن أمارات صحيحة، فأمّا ما ابتدئ به فلا حكم له. ولهذا لا يثبت لظنّ السوداويّ حكم، لأنّه مع وقوعه عن أمارة لا تكون صحيحة. ولهذا قال العلماء إنّ الظنّ إنّما يثبت له حكم عند غلبته، وغرضهم ما ذكرناه. فإذا فعله الله عزّ وجلّ ولا أمارة له ثبت قبيحًا وإن كانت هناك أمارة، فأمّا أن تكون أمارة لفاعل الظنّ فيقتضي أن تكون أمارة له تعالى مع استحالة الأمارات عليه. وإن كانت أمارة[٤] لمن الظنّ ظنّ له لم يصحّ لأنّها إذا كانت أمارة لزيد فإنّما هي لتأثيرها في قوّة الظنّ. فالواجب أن تكون أمارة لفاعل الظنّ حتّى يؤثّر في حكم

(١) ص: أمر.
(٢) ي: ـ هو.
(٣) ص: ـ غير.
(٤) ص: ـ له تعالى مع استحالة الأمارات عليه، وإن كانت أمارة.

الظنّ. ولهذا لا يصحّ فيما هو أمارة لزيد أن يوجب غلبة ظنّ عمرو. فإذا كان الظنّ من فعله تعالى لم يجز أن يؤثّر في غلبته وقوّته أمارة لزيد وحلّ في بابه محلّ الإرادة التي لمّا أثّرت في كون الكلام خبرًا وأمرًا وجب أن تكون مختصّة بفاعلهما، حتّى لو كانت الإرادة من جهتنا وقُدّر أنّ الله سبحانه يوجد فينا كلامًا لَما صار خبرًا بها. وهكذا فغير جائز في نظر يخلقه الله تعالى فينا أن يؤثّر في كون الاعتقاد الذي يفعله علمًا، لمّا كان ذلك أجمع كالجهة لوقوع الأفعال على هذه الأحكام. فلزم اختصاصها بفاعلي هذه الأفعال. فإذا كان كذلك لم يجز أن يكون للظنّ الذي يخلقه الله تعالى فينا حكم، مع أنّ الأمارة لا تتأتّى فيه بل تتأتّى فينا. فهذه طريقة القول في إبطال كون الخاطر ظنًّا.

ومتى بطل أن يكون اعتقادًا وظنًّا، وأوجبنا وروده للتخويف وأن يعرف المكلّف به ما خُوّف منه، فلا شيء يثبت له حكم التخويف إلاّ ما ذكرناه من الكلام. أو أن يُقال: هو كتابة، وهذا بعيد، لأنّه ليس حال من يخطر له الخاطر حال من يشاهد أمرًا من الأمور. ويجب أن لا يمتنع أن يكون الخوف حاصلًا بهذه الطريقة كما يحصل بغيرها. وعلى هذا قلنا إنّه لو نظر في كتاب فعرف ما فيه لخاف، لكنّه يكون خارجًا عن الخاطر. وأبعد من ذلك أن يُجعل الخاطر إشارة، لأنّه يقتضي مشاهدة المشير ووقوع الضرورة إلى قصده بها، بل مشاهدة الآلة التي يشير بها. فليس بعد هذه الجملة إلاّ أنّه كلام خفيّ.

**ثمّ** بيّن الصفة التي يرد بها الخاطر على المكلّف، وذكر أنّ الأصل فيه أن يراعى الوجه الذي لأجله يجب وروده، وذلك لأنّه إنّما يرد لحصول الخوف من ترك النظر، فلا بدّ من أن يرد بتخويفه بأمارة مقرّرة في عقله وأن يكون التخويف واردًا على وجه يحسن، لأنّه قد يصحّ أن يخوَّف العاقل من أمر من الأمور بأمارة ولكن يصير تخويفًا على وجه يقبح. وأمّا تخويفه فهو بأن نقول له[1]: إنّك قد شاهدت في نفسك آثار النعم من الصحة والقوة والعقل وغيرها، فلا تأمن أن يكون لك منعم أنعم عليك بهذه الأسباب، فإن أنت لم تعرفه استحققت من جهته العقاب. فهذه صورة التخويف، لكنّه لا بدّ من أمارة مقرّرة في عقله يصير سببًا للتخويف، وإلاّ انفرد عن أمارة فلم يكن له حكم، وذلك هو أن نقول

(١) ي: ـ له.

له: وقد عرفت بعقلك أنّك تستحقّ الذمّ على ما تأتيه من القبيح وإن انتفعت به، وأنّه يحسن ممّن لا نعمة له عليك أن يذّمك عند ارتكابك للقبيح، فما الذي يؤمنك أن تستحقّ من جهة هذا المنعم ما يزيد ضرره على الذمّ، حتّى يبلغ حدّ العقاب، وأن تستحقّ هذا الضرر بما تفعله من معصية. فيخاف عند ذلك لا محالة خوفًا صحيحًا مستندًا إلى ما تقرّر في عقله. وإنّما وجب ما ذكرناه من التنبيه على الأمارة، لأنّ التخويف المجرّد لا يثبت له حكم. ألا ترى أنّه لو قال لغيره: قم من هذا المكان وإلاّ عاقبتك، ولا يضيف حسن هذا العقاب إلى أمر مقرّر في عقله لقبح هذا التخويف.

**وأمّا** الفصل الثالث وهو بيان الوجه الذي يحسن عليه ورود الخاطر، فقد ذكر رحمه الله أنّه يقول له: وإذا أنت عرفته كنت أقرب إلى طاعته وأبعد من مواقعة معصيته. وإنّما كان كذلك لأنّه إذا كان الذي أوجب وروده عليه هو ما يصير سببًا في ألطافه فيجب أن يتضمّن طريقة اللطف، وليس ذلك إلاّ بما ينبّهه على ما يدعو ويصرف، على ما بيّنّاه. وهذا هو معنى ما يجري في الكتب: إنّه لا بدّ في الخاطر من التنبيه على جهة الخوف، لأنّ المقصد أن ينبّهه على ما لأجله يجب النظر والمعرفة.

**وقد** اقتصر في الكتاب على هذه الفصول الثلاثة. ولا بدّ من ضمّ وجه رابع إليها وهو تنبيهه على الأدلّة التي تؤدّيه إلى معرفة الله تعالى، كما لا بدّ لمن يدعوه إلى الله أن ينبّهه على ذلك. هذا هو قول أبي عليّ وهو الصحيح، دون ما قاله أبو هاشم وقد مضت هذه الجملة في أوّل الكتاب وبيّنّاها في غير موضع.

**فأمّا** ما اشتمل عليه الباب من الكلام على من ينفي الخاطر بأنّه يثبت له ما يعارضه ويدافعه، فالأصل فيه أنّه إذا ورد عليه خاطر بالمنع من النظر والتخويف من فعله فليس تخلو حاله من أمرين: أحدهما أن يساوي الخاطرَ الباعث على النظر أو لا يساويه بل ينقص عنه. فإن نقص عنه، ولا بدّ من ذلك لأنّه لا يجد أمارة مقرّرة في عقله تبعثه[1] على ترك النظر، بل المعلوم في المعقول أنّ الأمور الملتبسة إنّما تنكشف بالنظر والاستدلال. وقد علم أنّ من دعا إلى الإهمال والراحة فقد غرّر ودعا إلى ما يدفعه العقل ويهرجه.

(١) ص: تبعثه بها.

وصارت منزلته منزلة من يدفع إلى الحاجة فيقال له: اختر الراحة والدعة ولا تكسب، لأنّه يعلم بالعقل أنّ هذا القائل داع إلى خلاف المقرّر في العقل. وهكذا لو كان عليلًا فدُعي إلى ترك المعالجة، لأنّه يعرف أنّ الداعي له إلى ذلك راكب طريقة الخطأ.

فإن قدّرنا أنّه يساويه حتّى يثبت فيه من التخويف في فعل النظر ما يثبت من التخويف في تركه، فلا بدّ من أن يزيله الله عنه بضرب من ضروب الإزالة حتّى يبقى التكليف عليه. ومهما اعتقد المكلّف في خاطر غير معارض أنّه معارض، فهو المخطىء ومن قبل نفسه أتى، فسبيله أن يدفع ذلك عن نفسه. وهذا نحو أن نقول له: لا تنظر فإنّ النظر سبب للحيرة، أو نقول: اختر الراحة والدعة، أو نقول: إنّك لا تأمن إن عرفت المنعم عليك أن يعايبك على معرفته، لأنّ كلّ هذه الوجوه مخالفة للعقول. وقد ذكر شيوخنا أنّه لو صحّ تساوي الخاطرين وتعارضهما لوجب على العاقل أن ينظر فيهما، لا أن يقال إنّه ينصرف عن النظر، وهذا صحيح إذا لم يُقل بتضادّ النظرين على ما نختاره، وإن كان فيه خلاف. فهذه جملة ما انتظمها الباب.

## باب في بيان حسن تكليف النظر عند هذا الخوف[١]

**إعلم** إنّ مدار هذا الباب الذي أورده هو على الشبهة التي يوردها أصحاب المعارف في أنّها لا تدخل تحت التكليف. وذلك أنّهم يقولون إنّ المطلوب بتكليف النظر إذا كان المعرفة فلا بدّ من أن يُجمع عليه بين تكليفهما، وقد عُرف أنّ المعرفة غير معلومة للمكلّف بل هي مجهولة[٢] له. ألا ترى أنّه لو علمها بصفة العلوم تضمّن ذلك علمه بمعلومه، فاستغنى عن النظر. ومتى لم يعرفها ولم يعرف كونها معرفة، فلا يصحّ أن يعرف حسنها وأن يميّز بين حسنها وقبيحها. فإذا كُلّف مع[٣] ذلك صار بمنزلة تكليف ما لا يطاق، بل أبلغ لأنّ الذين جوّزوا تكليف[٤] ما لا يطاق لم يجوّزوا تكليف ما لا يُعلم.

وقد ذكر عند هذا السؤال أنّه أورد المخالفين في المعارف كلّ مورد فنفوا تكليفها. وزعم أبو عثمان عند هذا السؤال أنّ المعرفة تقع بالطبع وكذلك النظر، وأنّ التكليف لا يتوجّه على المرء إلاّ بعد العلم بالله تعالى والعلم بكلّ الديانات، ثمّ يكلَّف الأعمال. فأمّا أن يكون عليه تكليف في تحصيل المعرفة فلا. وكان ما ذكرناه[٥] شبهة له، وإن كان قد أورد في كتابه في هذا الباب شبهًا كثيرة يصلح أن يتعلّق بها من أثبت المعرفة اضطرارية، أو نفى صحّة التكليف فيها، أو قال بالإلهام. وكان أبو علي رحمه الله يقول إنّ الضرر عظم بهذا الكتاب حيث تكلّم في مقدّمة نقضه.

(١) يبدأ الجزء الثالث والعشرون.
(٢) ص: ـ له. ألا ترى أنّه لو علمها بصفة العلوم تضمّن ذلك علمه بمعلومه.
(٣) ي: ـ مع.
(٤) ص: ـ تكليف.
(٥) ص: ذكره.

**ونعود** إلى الجواب عن الشبهة فنقول: ما يكلّف المرء فعلى ضربين: أحدهما لا تعلّق له بغيره بل يقع من العاقل ابتداء نحو القيام والقعود وما أشبههما، فما هذا حاله يحسن أن يكلَّف على الوجه المخصوص، ويتأتّى للمكلّف أن يعرفه قبل وقوعه، ومتى لم يعرفه لم يحسن تكليفه ولا صار معرّضًا به للثواب. والثاني هو ما يتعلّق بغيره وذلك ينقسم: فربّما كان طريقة التعلّق بينهما تابعة للاختيار، وربّما كان بخلاف ذلك بل كان على حدّ الإيجاب. فالأوّل هو كتكليفه الإخبار، ولا بدّ للخبر من مخبَر عنه، فما لم يعرفه ولم يتحقّق أنّه على ما يخبر عنه لم يحسن منه الإخبار، وهو في كونه خبرًا يقف على إرادة المخبر وقصده. وما كان من الباب الثاني وهو في الواقع على حدّ الإيجاب، فهو كوقوع المسبّب عن السبب وتعلّقه به، فهذا إذا لم يمكن أن يكون عارفًا بالمسبّب قبل وقوعه جاز أن يكلَّف إيقاعه عند علمه بالسبب، ويصير علمه به كعلمه بالمسبّب. ومتى أمكن أن يعرف المسبّب قبل وقوعه وجب تعريفه ليحسن تكليفه. فالمعرفة من القبيل الذي ذكرنا أنّ علمه به قبل وقوعه لا يمكن، فإذا عرف النظر ووجوبه عليه كفى. وإذا[1] كان تعذّر معرفته بالعلم ما ذكرناه في السؤال وجب أن يكتفي بإعلام حال سببه.

**يبيّن** ذلك أنّه إنّما لا يحسن تكليفه الفعل قبل معرفته به إذا كان في إيقاعه له يفتقر إلى قصد، فإذا لم يعرفه تعذّر قصده إليه، وكذلك إذا كان قد كُلّف إيقاعه على وجه لا يصحّ إلاّ بأن يقصد ذلك الوجه وبالقصد يكتسب هذه الجملة. فأمّا العلم فقد عرفنا أنّ الوجه الذي لأجله صار علمًا ليس هو القصد، وقد يصحّ وقوعه من دون قصد منه إليه، فجاز أن يكلّف وإن لم يتقدّم علمه به، إذا عرف حال سببه فقام مقامه. ألا ترى أنّه إذا عرف وجوب النظر أو حسنه وعرف أنّه لا يُراد لنفسه، عرف أنّه إن أدّى إلى شيء لم يؤدِّ إلاّ إلى شيء حسن، فيحلّ ذلك محلّ أن يعلم أنّ ما يؤدّيه نظره إليه هو العلم. وقد مثّل هذه الجملة في الكتاب بأنّ من لزمه ردّ الوديعة فقد يجوز أن يقال له: افتح باب البيت فإنها تظهر لصاحبها، أو اقطع هذه العلاقة فإنها تقع عند صاحبها، أو ارمِ على سمت مخصوص فإنك تصيب، أو ضع الشمع أو الطين على بعض الأجسام المنقورة لتظهر لك

(١) في النصّ: و.

الكتابة فيهما. فكلّ هذا من فعله يجوز أن يكلَّف وإن لم يعرف تفصيله قبل الوقوع، فكذلك الحال فيما ذكرناه.

وممّا يشبه ما تقدّم قولهم: لو كُلّف المعرفة لنُهي عن الجهل، ولا بد من أن يعرفه لينتهي عنه، وفي علمه به ما يقتضي علمه بالمجهول.

وجوابنا في ذلك: إنّه لا يكلَّف الانتهاء إلاّ عن كلّ اعتقاد لا يحقّه ولا يأمن أن يكون جهلًا، كما يكلَّف الانتهاء عن كلّ خبر لا يأمن أن يكون كاذبًا فيه، والتكليف على هذا الوجه صحيح[1]. وهكذا لو أراد أن يتوب عن الجهل قبل أن يعرف أنّ ما كان عليه كان جهلًا، فإنّما عليه أن يكفّ عن كلّ اعتقاد لا يأمن أن يكون جهلًا. وسيعود القول في هذا الفصل عند ذكر شبههم في أنّ النظر لا يولّد المعرفة وأنّها لا تدخل تحت التكليف.

(١) ي: ـ الصحيح.

## باب في حكم هذا النظر والمعرفة فيما يتّصل بالتكليف

**إعلم** أنّ الله تعالى إذا أكمل عقل المكلّف وجمع فيه شروط التكليف، فلا بدّ من أن يقرن إلى ذلك تكليفه، وإلاّ عريت هذه الأسباب عن معنى وفائدة. والذي لا ينفكّ تكليفه منه هو النظر والمعرفة، وما عداهما تبع لهما. فإذا تقرّرت هذه الجملة، فما أوجب تكليفه في حال من الأحوال يوجب تكليفه المعرفة في أوّل ما يصير عاقلًا مستكملًا لشرائط التكليف. ألا ترى أنّ الوجه الذي لأجله حسن هذا التكليف هو ما يثبت فيه من اللطف، وهذا مستمرّ في جميع الأوقات. وغير جائز أنّ يقتصر به في باب التكليف على الظنّ مع إمكان العلم ومع تعلّق اللطف بالمعرفة. ومن شأنه أن يكون مفعولًا على أبلغ الوجوه، أو أن يكلّف تحصيله على أبلغ وجه. وإذا كانت المعرفة التي يجعلها لطفًا لا يتأتّى أن يأتي بها المكلّف في أولى حال تكليفه بل لا بدّ من مهلة، وجب إمهاله بالقدر الذي يمكنه تحصيلها فيه. ثمّ لا يجب إذا لم يكلَّف الإتيان بالمعرفة في الحالة الأولى أن لا يكلَّف الإتيان بها فيما بعد، لأنّ التكليف إنّما يرد على المكلّف بالطريقة الممكّنة دون المتعذّرة. فإذا كُلّف ومُكّن من فعل العلم بالله والعلم بعدله وباستحقاق ما يُستحقّ من جهته ممّا يثبت له حظّ الدعاء والصرف، فإن فعل فقد أدّى ما وجب عليه وإن قصّر وأضاع المعرفة فمن جهة نفسه أتى. ولا يجب أن يضطر به الله سبحانه إليها كما لا يجب إذا أخلّ بالصلاة أن يضطرّ إليها، لأنّه غير ممتنع في اللطف أن يكون مقصورًا على ما يأتيه المكلّف دون ما يفعل فيه. وعلى هذا أوجبنا أن يكون التكليف عامًّا في جميع المكلّفين بالمعرفة وأن لا أحد منهم قد اضطرّ إليها.

فإن قيل: فقولكم إنّه يجب أن يكون مكلّفًا بالمعرفة في كلّ حال ليثبت له هذا اللطف باطل بما علمنا أنّه قد تستمر به أحوال كثيرة ولا معرفة له بما ذكرتم.

قيل له: إنّ اللطف إنّما يمكن أن يُجعل لطفًا مع الإمكان، فأمّا عند التعذّر فمحال أن يقال بذلك فيه. وفي أوّل حال تكليفه لا يمكنه إيجاد المعرفة، وإنّما يتوصّل إليها بوسائط. وقد يجوز أنّ يقول قائل إنّه في هذه الأحوال قبل أن ينتهي إلى المعرفة يظنّ الضرر، فيقوم ظنّه في هذه الحال مقام علمه، وذلك لفقد إمكان العلم. فلا يجب إذا أمكن العلم أن يجري على هذه الطريقة فيما بعد بل عليه أن يعدل إلى العلم، لأنّ الظنّ لا يثبت له حكم مع التمكّن من العلم. فهذه طريقة القول في هذا الباب.

## باب في أنّهما لطفان إذا كانا من فعل العباد

**إعلم** أنّ المعرفة إذا كان سبب وجوبها كونها لطفًا، وقد تقرّر أنّ الألطاف تختلف أحوالها، فربّما تعلّق كونها لطفًا بأن يكون من فعل العباد وربّما وقف كونها كذلك على ما يفعله تعالى. فإذا ثبت ذلك، لم يكن من الممتنع في العقول أن يقف كون المعرفة لطفًا إذا كانت من قبله تعالى لعلّة لا توجد فيما نفعله نحن، وهي قوّتها وما يرجع إليها من الجلاء والبعد من الشبه. ولم يمتنع أيضًا أن يقف كونها لطفًا على أن يكون العبد هو الذي يكتسبه لنفسه، لأنّ وقوع العلم على غير هذين الوجهين لا يجوز إذ لا يقدر القادر بقدرة أن يفعل العلم في غيره. ووجه اختصاصها بأن تكون لطفًا على هذا السبيل أنّ العاقل، متى تكلّف تحصيل أمر من الأمور حتّى لحقه فيه جهد ومشقة، كان إلى التمسك به وبما يقتضيه ويطابقه أقرب وعن الأمور التي تبطله وتزيله أبعد. فكذلك المعرفة متى تكلّفها المرء وأخذ عليه أن يحرسها حقّ حراستها وأن يأخذ نفسه بدفع الشبه وإزالة الخواطر الفاسدة إلى ما أشبه ذلك، فغير ممتنع أن يكون كونها لطفًا موقوفًا على هذه الطريقة.

ولا يمكن أن يقال: كيف يصحّ أن يكون الأضعف حالًا يثبت له حظّ اللطف، فإذا قوي وزاد حكمه على ما كان يزول فيه حظّ اللطف، لأنّ ذلك غير ممتنع في الألطاف. ألا ترى أنّ الأصل في اللطف ما نعرفه من حال أنفسنا فيمن يدبّر أمره من ولد أو عبد، ومن الجائز أن يكون اليسير من التأديب فيه لطفًا حتّى إذا زدنا عليه خرج عن هذه الطريقة. فكذلك لا يمتنع مثله في العلم المكتسب والضروريّ.

فإذا ثبتت هذه الجملة، قلنا إنّ المعرفة هي جارية مجرى الألطاف التي إنّما ثبتت

ألطافًا لنا متى وقعت من فعلنا، كالشرعيّات وغيرها، ولو فُعلت فينا لم يثبت لها هذا الحظّ، بدلالة أنّها كما لم تفترق في الأصل في باب كونها لطفًا بل استوت أحوال المكلفين فيها فكذلك في الوجه الذي منه يصير لطفًا لا تختلف فيهم. ألا ترى أنّ الذي لأجله تصير لطفًا لزيد إذا كانت مكتسبة هو المعنى الذي نبّهنا عليه، والمعنى الذي تصير لأجله لطفًا إذا كانت ضروريّة هو الوجه الذي تقدّم ذكره.

ومعلوم اتّفاق أحوال العقلاء في ذلك، فلو كان صلاح بعضهم في أن يُضطرّ إليها لكان صلاح جميعهم كذلك فكان لا يجوز أن تكون معارفنا مكتسبة. وقد ثبت أنّه ليس علمنا بالديانات ضرورة فيجب أن تكون كذلك حكم جماعة المكلّفين، أو[1] إن كان علم بعضهم ضرورة أن يكون كذلك فينا بل وجب أن يخلقه في الكفّار أيضًا. ومتى قُدّر استواء الحال في الوجهين وجب على الله تعالى أن يفعلها فينا ويزيح علّتنا لأجلها، لأنّه المكلِّف فاللطف الداخل في إزاحة العلّة واجب عليه. ولا يحسن أن يكلّفناه أصلًا، لأنّه لا يبقى لحسن تكليفه وجه سوى الثواب، وليس يحسن التكليف لأجل الثواب، وقد يصحّ أن يُجعل الوجه الذي أشرنا إليه في العلم المكتسب من المزيّة وجهًا في أن يكون جماعة المكلّفين يكلَّفون اكتساب العلوم. وذلك لأنّ الذي عرفناه من أحوال العقلاء في أمر دينهم ودنياهم أنّ أحدهم إذا لحقته مشقّة في أمر من الأمور يفعله للقيام بغيره وليصل به إليه، فهو إلى أن لا يضيّع ما قد عانى فيه هذه الشدّة أقرب من أن يناله عفوًا بلا كدّ ومعاناة ومشقة. ألا ترى أنّ من تكلف بناء دار ليسكنها فليست محافظته عليها كمحافظة من وصل إليها بإرث أو هبة أو اغتنام. وهكذا إذا تكلّف بتخريج ولده حتى بذل فيه الرغائب، فليس حاله معه في أنّه يحافظ على ما يحصل معه هذا الغرض كحاله في ولده الذي يعلّم من دون بذل المال. وهكذا لو تكلّف جمع كتاب وتحريره أو جمع مالًا بالأسفار والتجارات، لأنّه يكون بخلاف أن يرث المال أو ينسخ غيرُه، إلى ما أشبه ذلك. فالحكم في هذا الباب على الأغلب من أحوال الناس لا على النادر.

(١) ص: و.

**فإذا** ثبت ذلك وقد عرفنا أنّ الغرض بالمعرفة هو ليتمسك المرء بالواجبات ويتجنّب القبائح، كما أنّ غرض الباني للدار سكناها، وإذا كنّا نعلم أنّ ضنّه بها ليس كضنّ من يرثها ولا توفّره[1] على سكناها، ومحبته لذلك كتوفّر[2] من يرثها، فهكذا الحال فيمن يكتسب المعرفة ليثبت له حظّ اللطف تكون حالته أقوى في المعنى الذي ذكرناه من حالة من يُضطر إليها، فيجب أن تتفق أحوال المكلّفين في ذلك، لأنّه لا فرق بين أن لا يثبت للمعرفة الضروريّة حظّ اللطف أصلًا وبين أن تكون جهة اللطف فيها تضعف عن جهة اللطف في المكتسب، وتكون حال المكتسب أقوى ممّا ذكرناه في الضروريّ في أنّه لا يجوز أن يُعدل عن المكتسب إلى الضروريّ. فهذا أيضًا وجه في المسئلة.

**وقد** أشار في الكتاب إلى الطريقة التي يذكرها أبو هاشم في هذا الفصل، والذي يصلح تحريرها عليه أن يقال: إذا خلا المكلّف من تكليف العلم بالله وتوحيده وعدله صحّ خلوّه من تكليف كلّ المعارف. ولو كان في المكلّفين من لا يكلَّف شيئًا من المعارف لبقي التكليف عليه في أفعال الجوارح خاصّة. ومن الجائز أن لا يكلَّف المرء كثيرًا من هذه الأفعال لفقد أسبابها عليه من نحو الاستدانة والكفل بحفظ الوديعة وغير ذلك، ويجوز أن لا يتعلّق صاحبه بشيء من الشرعيّات، فيبقى والحال هذه معرّضًا لقدر يسير من الثواب لا يُمنع حسن التفضّل بمثله، فتجب إزالة التكليف عنه والحال هذه.

وربّما يورَد على وجه آخر فيقال: إنّ تكليف أفعال الجوارح متى انفرد عن تكليف أفعال القلوب خفّ موقعها في الثواب، فلا يكون معرّضًا بأفعال الجوارح لما لا يناله بلا تكليف. وإنّما تستقيم هذه الطريقة لو استقامت على ما تقرّر عندنا من تمييز الثواب بالتعظيم وبالعظم فنقول: لا يكفي أن يقترن به التعظيم دون أن يكون قد بلغ في نفسه في العظم مبلغًا يجاوز قدر التفضّل. فأمّا إذا كان المذهب أنّ مفارقة الثواب لغيره هي بالتعظيم، فلقائل أن يقول: هلاّ كان القدر المستحقّ بأفعال الجوارح قدرًا يجوز التفضّل

(١) ص: توفيره.
(٢) ص: كتوفير.

بمثله لكنّه يقارنه التعظيم، فيجوز التكليف لأجله؟ وهذه الطريقة مدخولة، لأنا لا نعلم مقادير الثواب على الأفعال إلاّ من جهة السمع، فمن أين لنا أنّ ما يُستحقّ بأفعال الجوارح يجوز التفضّل بمثله؟ بل كلّ شيء ممّا يكلَّف المرء فيجب أن يكون المستحقّ به ممّا لا يجوز التفضّل به، وإلاّ قبح التكليف. فيجب أن يكون الاعتماد في المسئلة على ما تقدّم.

## باب في أنّ المعرفة كيف تكون لطفًا وفيماذا تكون لطفًا؟

**إعلم** أنّ هذا الباب مرتّب على ما تقرّر من كيفيّة ورود الخاطر عليه بالخوف من ترك النظر والمعرفة ضررًا، وكذلك في دعاء الداعي وغير ذلك. ومعلوم أنّه إذا خوّفه من ترك النظر ضررًا فإذا نظر وعلم أنّ الأمر كما ألقى إليه الخاطر أو نبّهه عليه الداعي، فلا شبهة في أنّه يدعوه علمه بالضرر الذي يستحقه على القبيح أو على الإخلال بالواجب إلى فعل الواجب وترك القبيح. وكذلك علمه بثبوت نفع له على فعل الواجب وترك القبيح. لأنّ الأصل في الدعاء والصرف هو راجع إلى ما يتعلّق بالمنافع ودفع المضارّ. وإذا كان المرجع باللطف إلى ما يقع عنده من فعل واجب أو مجانبة قبيح، فلا بدّ من ثبوت اللطف في المعرفة التي وصفناها. وكمال العقل يقتضي ذلك، حتّى لا يجوز ممّن يعتقده عاقلًا أن يخبر عن نفسه أنّه لا يبعثه على فعل شيء من الأشياء ما يرجوه فيه من نفع ودفع ضرر، ولا يصرفه عن فعل شيء من الأشياء ما يحذره من مضرّة.

فأمّا قول القائل: إن كانت طريقة اللطف في المعارف ما ذكرتم، فيجب أن تقطعوا في كلّ من حصلت له أن لا يخلّ بواجب ولا يعصي بفعل قبيح على وجه من الوجوه.

فمن جوابنا له: إنّا أوجبنا في هذه المعرفة أن تكون لطفًا على ضرب من الإجمال دون التفصيل، وطريقة الجملة في ذلك ظاهرة بيّنة. وإنّما يبقى الكلام في تفصيل، لم يتعرّض له هذا. والمتقرّر من حال الألطاف التي تقع من فعل[1] العباد أنّها قد تكون ألطافًا بأن يختار المكلّف عندها ما كُلّف[2] لا محالة، وقد تكون بأن تجعله أقرب إلى طريقة

(١) ص: جهة.
(٢) ص: ما كُلف.

الاختيار، وفي كلّي الوجهين تكون قد أُزيحت علّته فيها إذا وجد التكليف بها. ويفارق ما نقوله في اللطف الذي يفعله الله تعالى، لأنّه قد أوجب كثير من شيوخنا وقوع الملطوف عنده لا محالة. فإذا كان كذلك جاز أن يكلّفه الله فعل المعرفة فيأتي بها ويختار ما المعرفة لطف فيه، وقد تقرّبه المعرفة من اختياره وإن كان يجوز أن لا يختاره، لأنّه لا شبهة في أنّ من علم في الشيء نفعًا كان إلى فعله أقرب، ومن عرف فيه ضررًا كان أبعد من فعله. هذا هو الغالب. ثمّ قد يجوز أن تؤثّر الشهوة العاجلة ويسوّف نفسه بالتوبة. وعلى هذا لا بدّ من أن يكلّف اللطف كما يكلّف إذا علم أنّه يختاره لا محالة، لأنّه بكلّي الوجهين يدخل في إزاحة العلّة، وصارت منزلة ذلك منزلة ما يفعله أحدنا بولده من الألطاف لأنّه قد يبلغ فيها الغاية، ثمّ تختلف حال الولد فربّما اختار ما هو الملطوف فيه وربّما لم يختره.

فإن قال: فاجعلوا حظّ اللطف للمعرفة بالثواب والعقاب، ولا تعدّوا في هذه الجملة العلم بالله عزّ وجلّ وبصفاته.

قيل له: إذا كان التوصّل إلى ذلك غير ممكن إلاّ بهذه الطريقة أُجري الجميع مجرى واحدًا. وعلى نحو هذا يجوز في العبادة الشرعية المشتملة على أجزاء وأبعاض أن تكون طريقة اللطف تتعلّق بفعل آخرها ولن يتم إلاّ بتقديم حملها، فيُعدّ الكلّ معدًّا واحدًا. واعلم أنّه إذا كانت طريقة اللطف في المعرفة ما ذكرناه، وجبت مناسبتها إلى سائر ما يكلَّف المرء على وجه واحد، لأنّ ما له ولأجله يصير لطفًا في بعض التكاليف قائم في الجميع.

فعند ذلك يسأل السائل فيقول: إذا لم يجز تكليف اللطف ولا تكليف الملطوف فيه، فيجب فيمن عُرف أنّه مكلّف بالمعارف أن يُعرف بقاؤه بعد هذا التكليف.

قيل له: هذا هو الواجب عندنا، حتّى يبقى قدرًا يتمكن فيه أن يأتي بطاعة أو ينتهي عن معصية.

ثمّ لا يقتضي ذلك إغراء له بالمعاصي، لأنّه في ابتداء ما ينظر فيعرفه تعالى لا يعرف هذا الحكم. ألا ترى أنّ ذلك يقف على علمه بحكمته؟ فإن عرف أحدنا طريقة التكليف

وعرف في غيره أنّه قد كُلّف المعرفة عرف أنّ المبتغى ما ذكرناه. وهذا يوجب إغزاء في غير نفس المكلّف.

وهذا هو على ما اختاره قاضي القضاة، فأمّا أبو عليّ فقد اقتصر في تكليف المعرفة على العلم بالتوحيد فقط، فيوجب بقاءه قدرًا يتمكّن فيه من ذلك وأجاز اخترامه من بعد. وأضاف أبو هاشم إليه العلم بعدله، على ما دلّ كلامه عليه، لأنّ العلم الذي هو لطف في الحقيقة لا يتمّ دونه، فيجب أن يبقى القدر الذي يتمكّن ممّا ذكره، والصحيح ما تقدّم، وقد مضى بيانه في غير موضع.

## باب في بيان حكم النظر والمعرفة فيما يُستحقّ بهما من ثواب أو عقاب

**إعلم** أنّه إذا ثبت وجوب النظر والمعرفة صحّ أن تجرى أحكامهما على أحكام الواجبات فيما يرجع إلى الثواب بفعلهما والعقاب بتركهما، لأنّ هذه القضيّة غير مخصوصة بشيء من الواجبات دون ما عداه. فنقول: إذا أتى بهما أو بأحدهما فلا بدّ من استحقاقه للثواب، لأنّ الوجه الذي يستحقّ منه الثواب بشيء من الواجبات ما فيه من المشقّة على وجه ما. فيقع الثواب بإزاء هذه المشقة حتّى لو لم يكن القديم تعالى ملتزمًا للثواب بذلك لما حسن أن يجعله شاقًّا.

وليس لأحد أن يقول: كيف يثبت الثواب على ذلك والمكلّف ليس يقصد بفعلهما أوّلًا طاعة الله وعبادته والتقرّب إليه؟

لأنّه ليس من شرط استحقاق الثواب بالواجب ما ظنّه السائل، بل يكفي أن يكون فاعلًا له للوجه الذي وجب مع ثبوت المشقة عليه في ذلك. وإنّما تجب هذه القضيّة في الشرعيّات التي لولا علمه بالله ما[1] صحّ منه إيقاعها على ما وجبت له، وكان من شرطها أن تقع طاعة وعبادة. فأمّا غيرها من الواجبات فغير مفتقر إلى ذلك، وعلى هذا يستحقّ من يردّ الدين والوديعة للوجه الذي له وجبا ثوابًا.

فإن قيل: أفليس لا بدّ من أن يفعل الواجب للوجه الذي له يجب حتّى يدخل في استحقاق الثواب؟ فإذا أجبتم إلى[2] ذلك قيل لكم: فالمكلف في ابتداء حال نظره لا

(١) ص: لما.
(٢) ي: أوجبتهم.

يفعله لوجه وجوبه، وكذا إذا فعل المعرفة في الثاني لا يفعلها لوجه وجوبها، فيجب أن لا يكون لذلك مدخل في الثواب.

قيل له: بل يفعل النظر للوجه الذي له وجب، وهو حصول الخوف له من تركه، ولا يفعله إلاّ لذلك، فيجب استحقاقه للثواب عليه. وأمّا المعرفة التي يفعلها فإنّه يقصد بها أيضًا جهة الوجوب، وذلك لأنّه قد عرف أنّ النظر لا يراد لنفسه وإنّما يراد لينكشف به الملتبس من الأمور. فيكون الذي يقع منه عند النظر من هذا الاعتقاد الذي يحصل[1] علمًا، مقصودًا به التحرّز من الضرر الذي خافه، لأنّه قد علم أنه لا يصير على أمان ممّا قد خوّف إلاّ بأن يعتقد أحد القولين اللذين قد سمع اختلاف الناس فيهما. فيصير اختياره للمعرفة في أنّها مفعولة لوجه وجوبها كنفس النظر. فلهذا حكمنا بثبوت الثواب له على ذلك. ويبيّن هذا أنّ المخوِّف يخوّفه من أن لا يعلم صانعه ومدبّره والمنعم عليه فلا يأمن من مواقعة معاصيه، فيفعل العلم به ليأمن ذلك. وهذه جهة الوجوب عند التحقيق، فثبت استحقاقه للثواب عليهما.

فإن قال: فإذا لزمه نظر بعد نظر، فكيف طريق استحقاقه للثواب؟

قلنا: بأن يأتي بكلّ واحد من الأنظار على ما يجب لأجله. فأمّا أن يأتي ببعضها فيستحق ثواب الجميع، فلا. هذا هو الكلام في استحقاقه للثواب.

**فأمّا** إذا أخلّ بالواجب عليه من ذلك وقد تقرّر أنّ من حكم المخلّ بالواجب أن يجري مجرى فاعل القبيح، فينبغي استحقاقه للعقاب، إلاّ أنّ الحال في استحقاقه للعقاب تفارق حاله في استحقاق[2] الثواب، لأنّا قد بيّنّا أنّه لا يُستحقّ الثواب على شيء منها إلاّ بعد دخوله في الوجود. وأمّا استحقاقه للعقاب، إذا أخلّ بالنظر الأوّل، على الأنظار التي تترتّب عليه، فقد اختلف فيه. كلام أبي هاشم. قال مرّة إنّه لا يُستحق على كلّ شيء من ذلك إلاّ في الحالة التي لو نظر فيها ووجد ما كُلّف لكان يستحقّ به الثواب. فأمّا أن يستحقّه على ترك النظر الأوّل دفعة واحدة، فلا. وذاك لأنّ استحقاقه للعقاب قد وقع في

(١) ص: يجعل.
(٢) ي: استحقاقه.

مطابقة استحقاقه للثواب، وإنّما كان أحدهما بالفعل والآخر بالترك، فيجب أن يجري حكم أحدهما على حكم الآخر. ومذهبه الثاني أنّه إذا أخلّ بالنظر الأوّل استحقّ العقاب على الإخلال بباقي الأنظار في هذه الحالة، لأنّه قد صار مضيّعًا لجميعها حيث منع نفسه من صحّة فعله لها بما قد ارتكبه من تضييع النظر الأوّل، فوجب استحقاقه للعقاب عليها دفعة واحدة. وله مذهبان في الفاعل للسبب الذي يوجب مسبّبًا قبيحًا. فقال في أحدهما: يستحقّ عند فعله للسبب عقاب المسبّب، لأنّه قد صار في حكم الفاعل له بالسبب، والثاني أنّه يستحقّه عند وجود المسبّب. والواجب عندنا في كلّتي المسئلتين أن لا يستحقّ العقاب في الأوّل، وإنّما يستحقّ عقاب المسبّب عند وجوده، لأنّ وجه قبحه هو الذي يؤثّر في العقاب وذلك لا يحصل إلاّ عند وجوده. وهكذا إذا أخلّ بالنظر الأوّل لم يجز أن يستحقّ عقاب الإخلال بالثاني. فلهذا كان يجوز أن يخترم عند وجوب النظر الثاني عليه بعد تقديم النظر الأوّل. فلو جعلناه في تلك الحالة مستحقًّا لعقاب الإخلال بالنظر الثاني، لكنّا قد جعلناه مستحقًّا للعقاب على الإخلال بالنظر في حالة يصحّ كونه ممنوعًا فيها. فيجب أن يترتّب استحقاقه للعقاب كترتّب النظر في نفسه وكترتّب استحقاقه للثواب، على ما مضى ذكره.

فأمّا قول القائل: كيف يستحقّ العقاب على ترك النظر الأوّل، ولا سبيل له في الوقت الثاني إلى إزالة ذلك العقاب مع بقاء التكليف عليه، من حيث لم يحصل له العلم بالله جلّ وعزّ؟

فمن جوابنا: إنّه لم يكن له الإخلال بذلك النظر الواجب فقد عرف بعقله وجوب الندم على ما ذا سبيله، وإذا ندم وتاب سقط عقابه. ونحن نجعل التوبة عقليّة لحصول الخوف من تركها، فقد صار يمكنه أن يعرف وجوبها ووجه وجوبها، فيجب أن لا يصير ذلك طعنًا في استحقاقه للعقاب.

## باب في أنّ تكليف المعرفة هل يتكرّر أم لا؟

**إعلم** أنّ المكلَّف إذا كان قد كُلِّف العلم بالله تعالى بأن يأتي بنظر مرتّب، وهو أن ينظر أوّلًا في إثبات الأعراض، ثمّ من بعد ينظر في حدوثها. فإذا قصّر في الأوّل صار[١] بحيث لا يتمكّن في الثاني من النظر في حدوثها، وما قدّم النظر في إثباتها. فغير جائز أن يُقال: يزول عنه التكليف جملة مع ثبوت العقل وتكامل شروط التكليف فيه، وغير جائز أن يكلَّف ما لا سبيل له[٢] من النظر في حدوثها في هذه الحال. وإذا بطل كلّي الأمرين فليس إلاّ أن يكلَّف الآن النظر في إثبات الأعراض، ولا يقتضي ذلك أن يُقال: قد بدأ الله عزّ وجلّ في تكليفه حيث كلّفه في الأوّل في هذا الوقت شيئًا وقد صار الآن مكلّفًا له سواه، لأنّ تكليفه الإتيان بالنظر في حدوث الأعراض لا بدّ من أن يكون على ضرب من الترتيب، وهو بتقديم النظر في إثباتها. فإذا لم يُفعل فقد[٣] تغيّرت الحال في تكليفه.

**فأمّا** كيفيّة استحقاقه للعقاب في الوقت الثاني على إخلاله بالنظر في حدوث الأعراض وهو غير متمكّن من النظر فيه، فإنّ جريَنا فيه على أحد مذهبي أبي هاشم حيث قال: يستحقّ العقاب عند إخلاله بالنظر الأوّل، فلا كلام. وإن اخترنا المذهب الآخر، وهو الذي صحّحناه من قبل، فالواجب انّه إذا كان قد أُتي من ذي قبل بأن ضيّع النظر الأوّل وقد كان يمكنه أن يأتي به، جاز استحقاقه للعقاب في هذه الحال على هذا الإخلال، كما يستحقّ العقاب من لم يفعل مقدّمات ردّ الوديعة، فإذا جاء الوقت الذي

(١) ص: وصار.
(٢) ي: إليه.
(٣) ص: ذلك.

لو كان قد سعى إلى ردّها لتمكّن منه جاز استحقاقه للعقاب لتضييعه تلك المقدّمات. وهكذا الحال في كلّ ما يحتاج في حصوله إلى غيره، إذا تركه في الأوّل. ولا يشبه ذلك أن يصير ممنوعًا من جهة الله تعالى في هذا الوقت، لأنّ العقل قد فصل بين أن يُمنع المرء ممّا قد كلّفه من جهة غيره وبين أن يكون المنع من جهة نفسه، فلهذ افترقت الحال فيهما.

فأمّا قول القائل: هل يتكرّر عليه الخاطر في كلّ حال أو يكتفي فيه بالخاطر الأوّل؟

فمن جوابنا: إنّ المراعى هو بحصول الخوف له، فإن كان خائفًا مستصحبًا له فلا وجه لتجديد الخاطر عليه، وإن زال عنه الخوف بطريقة السهو وغيره فغير ممتنع إذا لم يكن له سبيل إلى الخوف أن يخطر الله تعالى بباله ذلك ليكون مكلّفًا، فيجب أن يعتبر[١] هذا الاعتبار لا غير.

**وأجاب** في آخر الباب عن قول من يقول: كيف يكون وجوب النظر على المكلّفين سببه الخوف الحاصل لهم، وقد عرفنا من حال كثير من الناس أنّهم يخبرون عن أنفسهم بعدم هذا الخوف ودفعه وإنكاره، كما قال الخوارج وغيرهم إنّ لا خوف عند طروق الخاطر.

والأصل في ذلك أنّ الأمر الذي تختلف أسبابه ولا تتّفق لا يمتنع مثل ذلك فيه. وقد بيّنّا من قبل أنّ أسباب الخوف تختلف في المكلفين: ففيهم من يخاف عند سبب، وفيهم من يخاف عند غيره. ولا يكون الوقت الذي يتكامل شرط تكليف «زيد» ويحصل له الخوف هو الوقت الذي يحصل مثل ذلك في «عمرو». ومتى كان كذلك جاز من المخالفين إنكار هذا الخوف لوقوع اللبس فيه. ألا ترى أنّه يجوز أنّ يخاف أحدهم في الأوّل، ثمّ لا يستصحب هذا الخوف، فإذا أخبر عن نفسه أنّ لا خوف وهو قد اجتهد في إزالته ببعض الأشياء أمكن أن ينكر هذا الخوف. ثمّ هكذا حتّى تستمرّ هذه القضيّة في جماعتهم.

(١) ص: ـ هذا.

فلا يمكن القائل[١] أن يقول: لو كان هذا الخوف ثابتًا، لعرفه سائر المكلّفين، وإن كان مَن منع من «الخوارج» من ثبوت الخوف بالخاطر يقصره على هذا الوجه ويقول: لا ثبوت للخاطر ولا تخويف به.

قلنا له: أليس قد يخاف عند دعاء الدعاة وقد يتنبّه من ذي قبل؟ فقد كفانا ذلك إذ ليس[٢] المبتغى حصول الخوف من جهة بعينها.

وذكر في الكتاب أنّ ما يقوله من منع من ثبوت هذا الخوف يخالف ما يقوله مَن نفى كون المعارف ضرورة بأن يقول: قد وجدنا العدد الكبير يمنعون من أن يكونوا قد عرفوا الصانع بل نجد من أنفسنا أنّا لم نُضطرّ إلى هذه المعرفة، وإنّ ذلك وقع بنظر وتأمّل، فعرفنا أنّه لا مدخل للضرورة فيه. ولا يمكن أن يُدّعى في مثل هذا العدد ممّن ينفي النظر أن يخبروا عن أنفسهم أنّهم غير خائفين من تركه. فافترقت الحال فيهما.

(١) ي: لقائل.
(٢) ص: وليس.

## باب في أنّ تكليف الظنّ لا يقوم مقام تكليف[١] المعرفة بالله تعالى

**إعلم** إنّه لمّا كان الظنّ قد يقوم مقام العلم في أشياء صلح أن يقال: كيف لا تقيمون الظنّ في هذه الأبواب ممّا يتّصل بالعلم بالله وصفاته واستحقاق ما يُستحقّ من جهته مقام العلم؟ وهلاّ إذ منعتم من إقامة الظنّ الذي ليس مظنونه على ما يظنّه مقام العلم، جعلتم الظنّ القائم مقام العلم هو ما يكون مظنونه على ما ظنّه؟ وهلاّ ألحقتم بذلك الاعتقاد المجرّد وإن لم يكن علمًا، لأنّه قد تساوي حاله حال العلم والظنّ في أشياء؟ ومتى صحّت هذه الجملة أوجبت عليكم أن تجعلوا المقلّدة ناجين ولا سيما إذا قلّدوا في الحقّ، وإلاّ لزمكم أن تقصروا بالنجاة على العلماء الذين دقّقوا ونظروا واستدلّوا، وأن تجعلوا من عداهم هالكين، وهذا ممّا لا يخفى فساده.

والجواب: إنّ الذي نقيمه مقام العلم من الظنون هو ما يتعلّق بالمنافع ودفع المضارّ، وذلك هو فيما إذا حسن فللنفع، وإن قبح فللضرر. فإذا تعذّر على المرء العلم بما يكون في المستقبل، أُقيم الظنّ مقامه لئلاّ يبطل على المرء أمر معاشه. فأمّا ما ليس هو على هذا الوجه فلسنا نقول فيه بما ظنّه، وصارت منزلة ذلك منزلة الخبر الذي إن حسن فلكونه صدقًا مع ثبوت غرض فيه[٢] وتعرّيه من وجوه القبح، وإن قبح فلكونه كذبًا فقط. فعند ذلك متى لم يعلم المخبِر أنّ الأمر على ما يخبر به، قبح منه الإقدام عليه، ولم يقم الظنّ مقامه. فصار

(١) ص: ـ تكليف.
(٢) ي: ـ فيه.

كما يوجد في الأصول ما ينوب الظنّ مقام العالم، فقد لا ينوب هذا المناب، فليس بأن يُردّ إلى بعض ذلك أولى[١] من بعض.

فإن قال: قد رضيتُ بما أصّلتم من إقامة الظنّ مقام العلم حيث يكون طريق ذلك المنافع والمضارّ. أفليس الباب الذي نحن فيه متّصلًا بالمنافع والمضارّ، فجوّزوا نيابة الظنّ مناب العلم؟

قيل له: إنّ المعرفة إذا وجبت فلكونها لطفًا، ومن شأنه أن يكون على أبلغ الوجوه وأقواها، لأنّ ما دلّ على وجوبها فهو دالّ على وجوب هذه الصفة فيها. وإذا كان كذلك لم يجز قيام الظنّ مقامه. وعلى أنّا قد بيّنّا أنّ الذي يقوم الظنّ فيه مقام العلم هو في ظنّ يتناول النفع ويكون وجه حسنه نفس الظنّ، فخالف حاله ما ذكرناه.

فإن قال: فإنّكم حين أقمتم الظنّ في أمور الدنيا مقام العلم، جعلتم العلّة في ذلك تعذّر الوصول إلى العلم بالأمور المستقبلة. وهذا بعينه قائم في العلم بالله وصفاته واستحقاق الثواب والعقاب من جهته.

قيل له: كلاّ، بل العلم بالنظر في الأدلة، على ما سبق القول فيه وعلى ما يجيء بيانه من بعد. وعلى أنّا لو قدّرنا تعذّر حصول المعرفة، لم يجب بكلّ حال العدول إلى الظنّ، بل كان يجب التوقّف والشكّ. لأنّ الأمور التي لا طريق للعلم بها إنّما يلزم فيها ما ذكرناه. فأمّا أن يجب الظنّ لا محالة، فلا بدّ فيه من دلالة لا سيّما والظنّ إنّما يثبت له حكم عند صدوره[٢] عن أمارة كما تقرّر في أحوال الدنيا، وأمر الدين بخلاف ذلك.

فإن قيل: فقد أقمتم الظنّ في أوّل حال تكليفه مقام العلم، فهلاّ جاز أن يستمرّ به هذا التكليف؟

قيل له: كون الشيء لطفًا هو موقوف على الإمكان، ولا يمكن في الحال سوى الظنّ وقد يمكن فيما بعد تحصيل العلم، فافترقا. فأمّا قول من يجعل التكليف في ذلك راجعًا

(١) ص: بأولى.
(٢) ي: صدره.

إلى الظنّ، فمن جوابنا له: إنّ الظنّ إذا[1] كان من قبيل الاعتقاد فكأنّه قد أُوجب عليه اعتقاد لا يأمن كونه مخطئًا فيه، ولا فرق بين ما يجوّزه جهلًا وبين ما يقطع بكونه جهلًا في قبح إقدامه عليه. وإذا لم يجعل اعتقادًا، فلا بدّ فيمن يظنّ أمرًا من الأمور أن ينضاف إليه اعتقاد يُعبّر عنه بالتجويز، فيكون الظانّ للصانع مجوّزًا للتعطيل والظانّ للتوحيد مجوّزًا للتشبيه، لأنّه متى قطع على أحد الجانبين خرج عن طريقة الظنّ. فقد صار جامعًا إلى هذا الظنّ اعتقادًا لا يأمن كونه جهلًا وخطأً، ولا يجوز أن يرد التكليف على هذا الحدّ. وقد بيّنّا من قبل مفارقة حالة الناظر لحال من ذكرنا ومفارقة حال من ينتبه من رقدته لحال من يعتقد ابتداء أو يظنّ، لأنّهما قد أسندا علمهما إلى طريقة تؤمنهما من أن يكونا مقدمين على الجهل. وبعد، فكان يجب في كلّ من يظنّ في هذا الباب أن يُقضى له بالفوز وإن كان خارجًا عن الدين. فأمّا قصره بالظنّ على ما يكون مظنونه على ما يظنّه فبعيد، لأنّ ما يتعلّق التكليف فيه بالظنّ فليس يُعتبر فيه أن يكون مظنونه على ما يظنّه أو على خلاف ذلك، وإنّما تراعى حال الظنّ. وإذا تدبّرت ما تجري عليه أحوال الناس في أمر معاشهم، عرفت صحّة ما قلناه.

**فأمّا** الاعتقاد المجرّد فإنّه يوجب على المقدم عليه أن يكون مقدمًا على ما لا يأمن كونه جهلًا، على ما سبق القول فيه. فيجب أن لا ينوب مناب العلم. ولسنا نعطي الاعتقاد المحض شيئًا من أحكام العلم والظنّ، على ما يوهّمه السائل.

**فأمّا** قول السائل: فيجب أن لا يُحكم إلاّ بنجاة من تكلّف النظر والاستدلال، فإن أراد أن لا يُحكم إلاّ بنجاة من قد برع في أصول الكلام وفروعه أبينا ذلك، لأنّ هذا ممّا لا يلزم كلّ مكلّف وإنّما نعدّ هذا معدّ فروض الكفايات لكي إذا دُفع أصحاب الشبه إلى حلّها تمكّنوا من ذلك بالعلماء بهذا الشأن. وإن كان مراده بذلك أن يُقضى بهلاك المقلّدة على الحقيقة، فكذلك نقول وإنّما نحكم كثير من العامّة عندنا أن يكونوا أرباب الجمل،

(١) ص: إن.

فقد نظروا وعرفوا ما لا بدّ من معرفته وإن كان ربّما يتعذّر عليهم تحرير العبارات وترتيب الأدلّة. ومن هذا سبيله جاز أن يُقضى له بالفوز في الآخرة. وعلى هذا تناول كلام أبي القاسم إذا جعل المقلّد للحقّ ناجيًا.

## باب في أنّ غير[1] النظر في الأدلّة لا يوصل إلى المعرفة

**إعلم** أنّ من يخالف في ذلك يقول إنّ للنظر في قول الغير، وإن لم تُعرف صحّته ولا قامت على صدقه دلالة، من الحظ في إيجاب العلم ما للنظر في الأدلّة، حتّى يجعل التقليد المحض سببًا للعلم. وقد أبطلنا القول بالتقليد. فأمّا من زعم أنّه يرجع إلى قول معصوم قام عليه المعجز، فخروج عند التحقيق عن التقليد. وهكذا الحال فيمن جعل النظر في الأمارات أو الشبه سببًا للعلم، قد بطل قوله بما مضى. فلم يبقّ إلاّ أن يكون النظر الموصل إلى المعرفة هو ما يقع في الأدلّة لا غير. ثمّ الذي ينبّه على النظر في الأدلّة إذا لم يتنبّه من ذي قبل أن يرد عليه الخاطر أو يدعوه الداعي، وقد مضى تفصيل هذه الجملة.

(١) ص: عند.

## باب في بيان ما أوردوه من الشبه في النظر

**إعلم** أنّ الشبه التي تورَد في النظر وإعطائه الحكم الذي أعطيناه من وجوبه وتوليده للمعرفة شبه مشتركة يصحّ من ضروب من المخالفين إيرادها، لأنّ من يرى أنّ الحقّ يُستدرك تقليدًا يورد شبهة، ومن يرى أنّ المعرفة ضروريّة يورد بعض ذلك، ومن يرى تكافؤ الأدلّة يورد أيضًا بعضها لقوله إنّ النظر لا يقضي إلى برد اليقين وثلج الصدر وأنّه ليس لبعض ما يصل المرء إليه عند النظر مزيّة على بعض. وقد يورد الشبه في ذلك من يرى أنّ طريقة التولّد غير ثابتة في الأسباب والمسبّبات وإنّما الله تعالى يحدث المسبّب ابتداء عن اكتساب العبد للسبب. وقد يوردها من يرى أنّه تحصل المعرفة بضرب من الطباع، وقد أفرد بابًا فيه خاصّة. وقد يورد الشبه أصحاب الحيرة والذين اعتقدوا أنّه لا حظّ للنظر إلاّ في إيقاع الحيرة وأنّ كثيرًا من الناس يضلّون ويتحيّرون عند النظر، ولولاه لكانوا على جملة السلامة. ومتى كان الخلاف في بعض المذاهب مشتركًا تشعّبت وجوه الشبه بالمخالفين فيه. وقد أورد شبههم في الباب على ضرب من الإجمال والإبهام من دون إضافة كلّ شبهة منها إلى من تختصّ به. وإذا عرفت ضروب المخالفين في ذلك ومواقع الشبه، ظهر لك في كلّ شيء منها ما تصلح إضافته إلى أربابها، ونحن ننبّه عليها أيضًا.

* * *

**فممّا** يصلح أن يورده من يقول بالتقليد وبأنّ النظر غير واجب لكون المعرفة ضروريّة أو إلهامًا أو طبعًا ومن يقول بأنّه يوقع في الحيرة ويورث الضلالة قولهم[1]: لو كان ذلك

(١) ص: وقولهم.

واجبًا لعرف وجوبه كلّ مكلّف حتّى يعلم أنّه عند إخلاله به يخلّ بما وجب عليه. فإذا لم يعرف ذلك، سقط عنه التكليف وصار في عذر وُسعه. وهكذا فكان يجب أن يعرف المكلّفون أنّ النظر لا يقع إلاّ صحيحًا موجبًا للمعرفة، وإذا تأمّلنا أحوال المكلّفين لم نجدهم عارفين بشيء من ذلك، فينبغي إزالة التكليف عنهم وأن يُجعلوا معذورين، أو أن يُقضى بأنّهم قد عرفوا هذا الحكم للنظر من وجوب وصحّة وقد جحدوه. وهذا أيضًا فاسد، لأنّه إنّما يجوز الجحد والعناد على العدد القليل من الناس دون الجمّ الغفير، كما أنّه إنّما يجوز الإخبار عن الشيء كذبًا على آحاد الناس دون جماعتهم ما لم يكن هناك تواطؤ أو شبهة.

والجواب عن ذلك: إنّ التمكّن من معرفة وجوب الشيء في أنّه لا يُجعل المكلّف معذورًا في تركه كالعلم بوجوبه. فهذا أصل مقرّر يسقط قوله: لو كان النظر واجبًا لعرف وجوبه كلّ مكلّف. فأمّا الذي لأجله لا يجب أن يشترك العقلاء أجمع في علمهم بوجوب النظر عليهم، فهو أنّ لوجوب النظر منزلتين: إحداهما أن يعرف العاقل وجوب كلّ نظر فدفع الناظر به عن نفسه ضررًا، فهذا علم جملة يشتركون في حصوله لهم. والمنزلة الثانية أن يرد عليه الخاطر أو يدعوه الداعي أو يسمع اختلاف الناس، فإنّما يخوَّف عند ذلك من ترك نظر مخصوص. فيجوز أن لا يعرف العاقل وجوب هذا النظر المعيّن. فلهذا قال بعض العلماء إنّه يُحتاج إلى حمل ذلك على ما يتّصل بأمور الدنيا وما يعرض فيها من المضارّ. فإذا عرف وجوب دفعها عن نفسه فكذلك يعمل في مضارّ الدين على مثله، على ما حكي عن أبي عليّ. وفيهم من يقول: بل سبيله أن يُردّ وجوب هذا النظر المعيّن إلى ما تقرّر في عقله من الجملة التي تتناول وجوب كلّ نظر بوجوبه دفع ضرر عن نفسه، حتّى يلحق هذا التفصيل بتلك الجملة. وتجري حاله مجرى إلحاق التفصيل في أنّ هذا بعينه قبيح لكونه ظلمًا بالجملة الثابتة في عقله أنّ كلّ ظلم فهو قبيح. وإذا كان كذلك جاز أن يعرى من هذا العلم. وفيهم من يقول: بل يكفيه اليسير من التأمّل في أن يعرف وجوب هذا النظر المعيّن[1] لا بطريقة الردّ والحمل. وعلى كلّ حال فقد جاز أن يكون المكلّف خاليًا من العلم بوجوب هذا النظر المعيّن، لكنّا نقول: لا بدّ من حصول

(١) ص: ـ لا.

التخويف له من جهة الخاطر والداعي، ولا بدّ مع كمال عقله إذا خُوّف من أمر مجوّز أن يخاف، فيلزمه دفع هذا الخوف. فإذا عرف أنّه لا وجه لدفعه إلاّ النظر، عرف وجوبه. فإن سلمت حالته فقد عرف وجوب هذا النظر، وإن لم تسلم فلعارض شبهة وما أشبهها بتصرّف عن ذلك، وله طريق إلى إزالة هذه الشبهة عن نفسه بأن يعرف أنّه قد حصل مخوَّفًا من ترك هذا المنظر المعيّن ضررًا مجوّزًا. فعليه فعله ليأمن هذه المضرّة، لأنّ اختلاف أحوال الضرر لا يؤثّر في ذلك. وهذه طريقة متقرّرة، وهي أنّ الأصول تجب المحافظة عليها، وأن يُردّ إليها الملتبس من الأمور. وعلى هذا تجري حال الإنسان في المدركات التي يدركها ثمّ تلتبس عليه.

فإن قال: فكان يجب أن يعرف كلّ مكلّف وجوب النظر عليه عند علمه بسلامته من الشبه، وأن يكون من لا يعرف وجوب ذلك يعرف الشبهة التي طرقته فصرفته عن النظر.

قيل له: إذا كانت وجوه الشبه تختلف بتاركي النظر جاز أن لا تتّفق أحوالهم في العلم بتلك الشبهة الصارفة، وجاز إذا لم يكن علمهم في الأصل بوجوب هذا النظر المعيّن ضروريًّا أن لا يعرفوا موقع الشبهة العارضة، وفارق علمهم لو كان ضروريًّا أنّه يجب اشتراكهم فيه. فأمّا من ليس عليه شبهة، فحكمه في أنّه يجب أن يعرف من حكم هذا النظر ما ذكرناه حكم من سلم علمه بأنّ هذا الضرر بعينه ظلم، لأنّه لا بدّ من علمه بقبحه.

فأمّا الذين منعوا من وجوب هذا النظر عند سلامة أحوالهم من أنواع الشبه والعوارض في الأوّل فوجه منعهم من ذلك يختلف: فربّما اعتقدوا بعد وقوع النظر منهم أنّهم فعلوه لا على طريقة الوجوب، وأنّهم لو تركوه لجاز، فيكون ذلك شبهة قد طرأت بعد وجود النظر منهم. وربّما اعتقدوا في العلم الحاصل عنه أنّه لم يكن على طريق التوليد وإنّما حصل ضرورة وإلهامًا أو طباعًا وقالوا: إذا كان وجوب النظر لو وجب لكان توليده للعلم، وهو لا يولّده فلا وجه لوجوبه، وإن كان ذلك[1] بعد وقوعه منهم وحصول العلم لهم.

(١) ص: ـ ذلك.

وإذا كان كذلك تعذّرت الإشارة إلى عدد عظيم يخبرون عن أنفسهم أنّهم ما خافوا من ترك النظر بوجه من الوجوه، لأنّ ما ذكرناه من وجوه الشبه يرد بعد وجوده منهم. وبعد، فقد يجوز أن يخاف أحدهم من ترك النظر ضررًا، ثمّ يؤثر الراحة عنه وينصرف عن فعله للكدّ والمشقّة. ولسنا نوجب أيضًا استصحابه لهذا الخوف في جميع حالاته ولكنّه يكفي أن يخاف وقتًا واحدًا.

وإذا كان الوجه الذي لأجله يعدل من خالف في وجوب النظر عنه[1] يختلف، لم يجب ما سأل عنه السائل من معرفة كلّ مكلّف بوجه انصرافه عنه مفصّلًا، أو أن يشير إلى وجه واحد يجمعهم في الصرف.

فأمّا ما تضمّنه سؤال السائل من فقد علم المكلّف بصحّة النظر وتوليده للعلم، فيكفي أن يعرف وجوبه عليه وأنّه إذا أدّى إلى شيء لم يؤدِّ إلى قبيح، على ما مضى من قبل.

* * *

**ومن** ذلك قولهم: لو كان النظر يولّد العلم الذي يقتضي سكون النفس، لكان لا يجوز من أحد أن يختار العدول عن ذلك إلى خلافه، لأنّ ما يخالفه يورث الحيرة والشكّ ولا يفيد من ثلج الصدر ما يفيده العلم. وغير جائز في العقلاء أن يؤثروا هذا الباب على الباب الأوّل. فإذا رأيناهم أو كثيرًا منهم يختارون الانصراف عن النظر فذلك من أدلّ الأشياء على ما نقوله.

والجواب: إنّ العلم بما ذكرته لا يحصل أوّلًا من حال النظر، وإنّما يعرف هذا الباب مَن قد نظر فحصل له العلم. وذلك يتأخّر عن أوّل حال نظره، فلهذا يصحّ عدوله عنه. بلى، قد يعرف كلّ عاقل انّ الأمور الملتبسة إذا لم تكن من باب المدركات فالفزع فيها إلى التأمّل والفكر. فإذا كان كذلك ورأينا بعضهم ينصرف عن ذلك، جعلنا الوجه فيه ما عرفناه من حال كثير من الناس أنّ التقليد يصرفهم عنه أو إيثار الراحة، أو السبق إلى اعتقاده من الاعتقادات يفيده رئاسة وذكرًا فيشغل بعض هذه الأسباب عن النظر ويعتمد

(١) ص: عليه.

خلافه، ويصير ذلك شبهة عنده صارفة، كما قد يجوز فيما يلتذّ به من المنافع أن يتركه لعارض شبهة، فما في هذه الجملة التي أوردوها ممّا[1] يقتضي أنّ النظر غير واجب أو أنّه لا يقضي إلى اليقين.

* * *

**ومن** ذلك قولهم: إنّ الناظر لا يأمن في الاعتقاد الذي حصل له عن النظر أن يكون جهلًا قبيحًا، لأنّه لو أمن ذلك لكان بأن يعلمه علمًا، ولا طريق له إلى ذلك قبل علمه بالمعلوم. ومتى جوّز المقدم عليه أن يكون مقدمًا على جهل قبيح، فكيف يُقضى بوجوبه؟ ولَئن جاز أن يقال بوجوب النظر والحال هذه، فما الفرق بينه وبين التقليد، وأنتم بنحو هذه الطريقة تمنعون من جوازه؟ فيجب والحال هذه أن يُحكم ببطلان النظر والتقليد لهذه العلّة، وليس وراءهما إلاّ الضرورة.

والجواب: إنّه لا فرق بين أن يأمن المكلّف فيما يقدم عليه وجه القبح مفصّلًا وبين أن يأمن ذلك فيه على طريق الجملة. والوجه الذي يؤمنه عند إقدامه عليه من أن يكون مقدمًا على قبيح ومجوّزًا فيه وجه القبح هو تقدّم علمه بوجوب النظر عليه. فإذا علم ذلك علم أنّه لا يجوز في الواجب عليه أن يؤدّي إلى قبيح. وقد يمكنه بعد اختياره أحوال النظر أن يعلم أنّ هذا النظر يؤدّيه إلى المعرفة على وجه الجملة دون التفصيل. وعلى كلّ حال فطعن السائل باطل، لأنّا قد بيّنّا أمانه من أن يؤديه ذلك إلى جهل أو إلى اعتقاد قبيح في غير موضع.

* * *

**ومن** ذلك أن يقولوا: إذا ألزمتموه النظر وهو لا يصحّ إلاّ مع التجويز والشكّ، فقد أوجبتم عليه الشكّ وهو في القبح كالجهل. وأنتم تلزمونه مفارقة الجهل بالنظر وتزعمون أنّه يفيد سكون النفس، وقد أريناكم أنّه إذا أوجب عليه النظر فقد صار إلى حالة تنافي سكون النفس وتشابه الجهل في القبح.

(١) ص: ما.

والجواب: إنّا نوجب عليه النظر ليصير في الحالة الثانية ساكن النفس، ولسنا نقول بأنّ الشكّ حاله كحال الجهل في القبح، بل إذا ثبت معنى فقد يحسن في بعض الأحوال وهو عندما يتعذّر العلم، وإنّما يُقضى بقبحه عند التمكّن من العلم. وهذا غير ثابت في أولى حال النظر، فلا بدّ من حسنه. وليس قبحه لكونه شكًّا، كما وجب قبح الجهل لكونه جهلًا. فلم يلزمنا عند إيجاب النظر أن نوجب مثل ما نمنع المكلّف منه، وهو الجهل.

* * *

**ومن** ذلك قولهم: لو وجبت المعرفة علينا، لكنّا مَنهيين عن الجهل. وليس يعلم المكلّف في الاعتقاد أنّه جهل إلاّ بعد علمه بالمجهول، فكيف يقال بأنّه قد أُوجبت[1] عليه المعرفة ونُهي عن الجهل؟

قيل له: إنّ النهي يتناول كلّ اعتقاد لا يأمن كونه جهلًا قبيحًا. وليس يفتقر هذا إلى علمه مفصّلًا بأنّه جهل، بل إذا لم يتقدّم له ما يؤمنه ممّا ذكرناه قبح منه الإقدام عليه. وفارق ما نقوله من حسن إقدامه على العلم من دون أن يعلمه علمًا، لأنّه قد تقرّر عنده ما يؤمنه، على ما سبق ذكره. فصار للمكلّف حالتان: إحداهما يعلم فيها أنّ هذا الاعتقاد جهل، وهو إذا عرف المجهول بدلالة، فاعتقد أنّ كلّ ما خالف هذا الاعتقاد الواقع عن نظره جهل، فاحترز منه ولم يقع منه مع سلامة الأحوال. والثانية أن لا يعرف ذلك ولكن لا يأمن في اعتقاد قدم الجسم أو حدوثه أنّه جهل، فيؤمر بالتحرّر منه، كما يقال مثله في الخبر لأنّه إن عرف أنّ المخبر على خلاف ما يناوله خبره قبح منه الإخبار، ولو لم يعرف ذلك ولكنّه لم يأمن أن يكون على خلاف ما يخبر به جاز أن يُنهى عنه أيضًا. فبطل أن يكون ذلك قدحًا.

* * *

ومن ذلك ما يتعلّق به القائلون بتكافؤ الأدلّة، لأنّهم قالوا: إنّا نجد من يعتقد مذهبًا متمسّكًا به ضنينًا بمكانه، ثمّ نراه عادلًا عنه إلى مذهب آخر، وحالته في هذا المذهب

(١) ص: أوجب.

الثاني مثل حالته في المذهب الأوّل من شدّة التمسّك به، وعيب من خالفه، واعتقاده سكون نفسه في ذلك على حدّ اعتقاده في الأوّل، ومناضلته عن هذا المذهب كمناضلته عن الأوّل، وكلاهما ممّا قد أفضى إليه بهما النظر وهو لم يسأل جهدًا في حالتيه، فكيف يقال إنّ أحدهما هو الحقّ دون الآخر وإنّ الوصول إلى الحقّ وتمييزه من الباطل هو باستعمال النظر والاستدلال؟ وليس وراء ذلك إلاّ أنّ العلم هو ما يضطرّ المرء إليه، أو أنّ النظر الذي ذكرتم وجوبه غير واجب لأنّ انتسابه إلى الحقّ والباطل واحد.

والجواب: إنّ الذي[١] ذكرتم أوّلًا ممّا ليس يُجعل طريقًا للفصل بين الحقّ والباطل كما لا يُجعل تمسّك المرء ببعض الأعمال دلالة على أنّه حقّ ولا انصرافه عن بعضها دلالة على أنّه باطل. فينبغي إجراء الاعتقادات مجرى الأعمال، فإذا تمسّك أوّلًا باعتقاد هو خطأ فلشبهة[٢] دخلت عليه صوّرت عنده الباطلَ بصورة الحقّ، فاعتقده واستمرّ على ذلك. فإنّ اتّفق منه النظر الصحيح في بطلان ما هو عليه حتّى انكشف له أنّ ما كان عليه جهل، واعتقد ما يوجبه نظره السليم[٣] من[٤] العوارض، فقد قضى ما يلزمه. وإن استمرّ على ذلك فهو الجاني على نفسه. وأمّا إذا كان في الأوّل على حقّ ثمّ انتقل عنه إلى خلافه، فذلك بأن ترد عليه شبهة فلا يتكلّف من حلّها ما هو الواجب، وليس علمه بأنّ الذي قد اعتقده هو الحقّ ضروريًّا، فلا يصحّ أن تعترضه شبهة، بل يعرف ذلك بتأمّل. فإذا ذهب عنه جوّزه جهلًا، ودعاه ما ورد عليه من الشبه إلى الانصراف عنه إلى خلافه. فصار من يعتقد الباطل أوّلًا أو من ينتقل من الحقّ إلى الباطل[٥] ثانيًا مقصّرًا في طريقة النظر، وتقصيره لا يدلّ على بطلان النظر في الأصل، كما أنّ تقصير بعض المقصّرين في الأعمال لا يقتضي تعذّر التمييز بين ما هو حقّ منها وبين ما هو باطل.

(١) ص: ـ الذي.
(٢) ص: فلشبه.
(٣) في النص: السليمة.
(٤) ص: ـ من.
(٥) ص: ـ أوّلاً أو من ينتقل من الحقّ إلى الباطل.

فإن قال: فقد رضيتُ بهذه القضيّة. أليس لا بدّ من أن يجد المكلّف طريقًا يميّز به بين الحق والباطل من الاعتقادات، فيلزم عند ذلك الثبات على الحقّ ومفارقة ما هو باطل وجهل؟ وإذا أنتم قلتم إنّ الطريق هو النظر، فقد عرفنا اتّفاق المحقّ والمبطل في النظر.

قيل له: إنّه إذا ثبت وجوب التفرقة بين الاعتقاد الذي هو علم وبين الاعتقاد الذي ليس بعلم، فلا بدّ من أن يراعي المرء حاله في ثبوت هذه التفرقة له، فإذا وجد من نفسه في بعض الاعتقادات أمارة العلم استمرّ عليه وإلاّ عدل عنه. وذلك هو على اختلاف شيوخنا. فمن قول أبي عليّ إنّه إذا عرف سلامة طريق هذا الاعتقاد من وجوه الخلل والعوارض القادحة قضى فيه بأنّه علم، وإذا وجد القوادح تقدح في طريق اعتقاد آخر حتّى يظهر فيه التناقض والاختلاف حكم بأنّه ليس بعلم، فتجنّبه. وهذا بيّن في أدلّة أهل الحقّ وشبه المبطلين. وأمّا أبو هاشم فإنّه يقول: يجب أن يراعي حال نفسه في سكونها إلى ما اعتقده مع سلامة الأحوال. وعند ذلك يفصل بين حاله وهو كذلك وبين حاله وهو غير ساكن النفس، فحكم في الأوّل بأنّه علم دون الثاني. وهذه الطريقة بيّنة فيمن كان على اعتقاد الجبر ثمّ اتّضح له القول بالعدل، لأنّه يصير بحيث يخجل عند تذكّره لما كان عليه، ويعرف أنّه كان قد اتّبع في ذلك النشو والتقليد والألف والشبهة.

ولمّا ذكر في الكتب هذه الجملة، بيّن أنّ الانتقال من مذهب إلى مذهب لا يكاد يتّفق من المبرّز في العلم إلاّ إذا كان من الباب الذي يغمض ويدقّ دون ما كان ظاهرًا جليًّا، وإلاّ فقد عرف من حال مَن برع في علم التوحيد والعدل أنّه مع سلامة الحال لا يعدل إلى طريقة الإجبار، وإن كان قد يصحّ في بعض المسائل الملتبسة أن يعتقد خلاف الواجب فيه. وهذا يدلّ على أنّه إذا كان إنّما يفصل بين الحقّ والباطل من الاعتقادات بما ذكرناه من سكون النفس أو سلامة الطريق، فما كان طريقه إلى هذا الفصل أجلى وأوضح كان عليه أثبت، وما كان طريقه فيه بخلاف ذلك في الجلاء جاز أن يعدل عنه إلى غيره لخفاء طريقه، فعلى هذه الطريقة يجري هذا الفصل.

* * *

**وممّا** يشبه ما تقدّم من الشبه أن يقول قائل: إن كان الحقّ يتبيّن بالنظر والاستدلال

دون الضرورة، فيجب إذا ظهر في بعضهم الانقطاع أن ينكشف بذلك كونه مبطلًا وأن يكون في عذر من الانتقال إلى مذهب سواه. ولا أحد من أرباب المذاهب إلاّ وقد يُتصوّر فيه الانقطاع في بعض الحالات، بل حال هذا الذي انقطع في المذهب الأوّل إذا ناظر يساوي حاله من قبل، لأنّه قد يناظر على المذهب الثاني فينقطع أيضًا، فكيف تقولون على النظر الذي سبيله ما ذكرناه؟

والجواب: إنّ الانقطاع ليس بعلم لفساد المذهب، كما أنّ عدم الانقطاع ليس بدلالة على صحّته. فصارت حالته كحالة الانتقال من مذهب إلى مذهب أو الثبات على المذهب الأوّل في أنّه ليس في واحد من الحالين ما يدلّ على صحّة أو فساد. فإذا ثبت ذلك قلنا: قد يعجز المرء عن نصرة الحقّ لقصوره وقلّة دريّته ومناظرته، وقد يقوى المبطل على إظهار نصرة باطلة لطول ممارسته، وإنّما ينكشف الحقّ عند استعمال النصفة وترك العصبيّة ومجانبة الهوى، فينظر في الدليل مع سلامة الحال ويراعي نفسه في السكون وخلافه، أو[1] يعتبر حال طريقة المعرفة في سلامته أو اختلاله، فهذا يتبيّن له الحقّ دون ما ذكره السائل. فأمّا إذا أراد تعريف غيره ما هو الحقّ فليس في طوقه أن يفعل فيه العلم بذلك، وإنّما يمكنه أن يورد عليه ما إن نظر فيه يبيّن له الصواب، فإن فعل ذلك فقد قضى فرضه، وإلاّ فهو المسيء إلى الجاني عليها. سبيل ما ذكرناه في باب الاعتقادات سبيل ما يُدفع إليه في المعاملات، لأنّه متى عرضت له حيرة وشكّ فيما له أو عليه، لم يرضَ لنفسه بالعدول عن طريقة الحساب جملة، ولكنّه يراجعها حتّى يحصل منها على سكون ومعرفة، فهكذا الحال في الاعتقادات.

* * *

**ومن** ذلك قولهم: لو لم تكن المعارف ضرورة حتّى يكون المرء متّكلًا على ما يُخلق له من ذلك، لوجب في السامع للأقاويل المختلفة المتدافعة أن يبقى على ضرب من الحيرة، لأنّه لا يدري ما الذي يلزمه اعتقاده. فإن اعتقد بعض هذه الأقوال لم يأمن الخطأ فيه، فليس إلاّ القول بأنّها ضرورة.

(١) ص: و.

والجواب: إنّ الذي يخلّصه من الحيرة ليس هو أن يفعل اعتقادًا ما، وإنّما الذي يخلّصه منها أن يفزع إلى النظر الذي قد تقرّر عند العقلاء إنه السبب في إزالة اللبس، ومتى نظر وتأمّل، عرف أنّه لا يؤدّيه ذلك إلى خطأ. فأمّا أن يلزمه أن يبتدئ ببعض الاعتقادات، فلا. ثمّ تختلف أحوال المكلّفين: ففيهم من يسهل عليه تحصيل المعرفة لبعده في الأوّل عن الاختلاط بالمبطلين ولمفارقته طريقة الألف والتقليد والعادة الفاسدة، فلا يكون الشبهة مستحكمة فيه متمكّنة منه. ومنهم من يكون بخلاف ذلك فيصعب عليه استدراك المعرفة وحلّ الشبهة. وعلى كلّ حال فإنّا نجعل له سبيلًا إلى إزالة الحيرة عن نفسه، اللّهمّ إلاّ أن يكون الرجل بحيث لا يتأتّى للنظر والاستدلال على جملة أو تفصيل، فعند ذلك نحكم بزوال التكليف عنه.

* * *

**ومن** ذلك أن يقولوا: لو كانت المعرفة فعلًا لنا ولها ضدّ، لكُنّا إذا قدرنا عليها قدرنا على ما يضادّها من الجهل. فكان يتأتّى للناظر أن يفعل المعرفة في الثاني وأن يعدل عنها ويتركها إلى ضدّها من الجهل.

فالجواب: إنّه إذا كان قد قدم السبب كان الموجَب عنه في الوقت الثاني بالحصول أولى، لأنّه إنّما يقع ضدّ المعرفة لا عن سبب بل يقع مبتدأ، ومن حكم موجَب السبب أن يكون بالوجود أحقّ من الواقع بدواعٍ. فهذه الحالة الثانية حالة يوجد فيها العلم لا محالة. ثمّ قد تصحّ من بعد إزالته بأن يفعل جهلًا، لكنّ العلم إذا كان ممّا يقتضي سكون النفس والاستراحة إليه فإنّما يعدل المرء عنه لداعٍ. ولا داعي إلى فعل الجهل إلاّ الشبهة التي تتصوّر عنده بصورة الدلالة، فإذا عرضت له دعته إلى فعل الجهل. ولا نجعل الشبهة مضادّة للمعرفة، وإنّما تجعلها مُغيرة لداعيه إلى الاستمرار على العلم.

* * *

**ومن** ذلك أن يقولوا: إن المعرفة لو تولّدت عن سبب هو النظر، لوجب عند اشتراك الناظرين في النظر في الدلالة أن لا يفترقوا في وقوع المعرفة. وقد وجدنا بعضهم يكون أسرع إلى العلم من بعض، على ما نعرفه من حال البطيء والذكيّ، مع علمنا بأنّ

الأسباب إذا وقعت الشركة فيها وجب حصول مسبّباتها، كالضرب والألم وغير ذلك. فإذا عرفنا اختلاف أحوالهم، فليس إلاّ لأنّ هذا العلم يخلقه الله تعالى فيجب ما أجرى العادة فيهم يحصل، ويجري مجرى العلم الحاصل عند الدرس وممارسة الصنائع. ويؤكّد ذلك بأنّ الذكيّ أيضًا تختلف أحواله بحيث ما يتجلّى من المسائل أو يغمض، فيكون إدراكه للظاهر الجليّ أقرب من الغامض الخفيّ. وكلّ هذا دلالة على ما نقوله.

والجواب: إنّه ذكر في الكتاب ما هو إشارة إلى طريقين: أحدهما أنّ الذي به يحصّل المرء المعرفة هو القلب ولصفته تأثير في سرعة فعل العلم وبطؤه، لأنّه آلة في هذا الفعل المخصوص وللآلات أحكام مختلفة في سرعة ما يفعل بها من الأفعال وبطؤه. ألا ترى أنّ اللسان لمّا كان آلة في الكلام اختلفت حال ما يُفعل به. فكان بعض المتكلّمين أذرب لسانًا وأسرع كلامًا من غيره. فإذا ثبت ذلك وكان[1] حل القلب كحال اللسان، على ما ذكرناه، لم يمتنع أن يكون قلب الذكيّ مبنيًّا على صورة يكون استدراك العلم به أسرع من قلب البطيء. وهذا لا يوجب أنّ النظر لا يولّد المعرفة، لأنّا نقول إنّ مهلة البطيء أمدّ وأوسع من مهلة السريع الذكيّ، ويكون اختلاف حالهما راجعًا إلى ما بيّنّا. وهذا الجواب ليس بمعتمد وكان يستركّه في الدرس، وذلك لأنّ القلب في التحقيق ليس بآلة في فعل العلم، لأنّه لو كان آلة لصحّ أن يفعل الله سبحانه العلم في غير القلب، وإن تعذّر علينا فعله إلا فيه، لأنّ هذا[2] سبيل الآلات إنّ الحاجة إليها تتبع الحاجة إلى القدرة والأسباب. فإذا لم يصحّ وجود العلم إلاّ في القلب، رجعت الحاجة إليه نفسه وخرج عن أن يكون آلة فيه. وبعد، فكيف يُجعل آلة وليس يُحتاج إلى استعماله في فعل العلم كما احتيج إلى استعمال اليد واللسان في التحريك والكلام. وبعد، فالذي سأل السائل عنه هو بحاله، لأنّه إنّما سأل عن النظر وتوليده للمعرفة. وإذا نحن جعلناه سببًا، فما بال العالم الحاصل عنه تختلف حاله فيهما مع وجود السبب منهما على الحدّ الذي يولّد.

فيجب أن يكون المعتمد في الجواب ما أشار إليه ثانيًا، وذلك أنّ الدليل الذي يقع

(١) ص: كان.
(٢) في النصّ: هذه.

النظر فيه فيولّد العلم ربّما بني على قواعد ومقدّمات، ويكون علم الناظر بها واستحضاره لها هو الوجه في التوليد الراجع إلى النظر، لمّا قد ثبت أنّ الناظر إنّما يولّد نظره العلم بعد علمه بالدليل على الوجه الذي يدلّ، فيكون تمكّن الذكيّ من استحضاره ذلك أقرب من تمكّن البطيء، لأنّه من جهة الله تعالى بأن يخلق تلك العلوم أو يكون رفعه السهو عن أحدهما أقوى من رفعه عن الآخر. وربّما صُرف ذلك إلى أنّ أحدهما يملّ النظر للتعب الذي يلحقه ويصرّ الآخر عليه. فلأجل ما ذكرناه تختلف أحوال المعارف بهم، لا أنّا[١] لو قدّرنا اتّفاقهما في النظر على وجه واحد لكانا[٢] يتفاوتان، وتصير منزلة ما ذكرناه منزلة البصيرين الذي يشتركان في النظر والطلب، ويرى أحدهما أقرب ممّا يراه الآخر، وذلك إنّما يكون لأمور من جهة الله سبحانه وتعالى في قوّة الشعاع وهو أشبه ذلك. فكذلك الحال في الذكيّ والبليد.

* * *

ومن ذلك أن يقولوا: كيف يوثَق بالنظر وأنتم ترون المبتدئ ربّما أصاب الحقّ نظره وترون العالم المبرّز يزلّ ويخطئ ويزيغ عن الصواب. ولو كان للنظر الحظّ الذي يقولونه، لكان المرتاض بالنظر والعارف بطريقته أولى أن يصيب الحقّ.

والجواب: إنّ الأمارة التي بها يُعرف أنّ الاعتقاد علم وأنّ النظر حين وقع صحيحًا ليست هي وقوعه من واحد دون آخر، وإنّما هي أن يُنظر إلى ما يحصل من الاعتقاد مفيدًا لسكون النفس، فإذا كان الاعتقاد بهذه المثابة كان علمًا، وإلاّ فلا. ومن الجائز أن يكون المرتاض بطريقة النظر ينظر فيما ليس بدلالة أو يطلب بنظره موافقة ما قد اعتقده، ويكون المبتدئ على ضرب من السلامة لم تدخل عليه شبهة فينظر في الدليل على الوجه الذي يدلّ فيقع على العلم.

وبمثله يجب إذا قيل: إنّ المرء قد يحرص على إصابة الحقّ فيغلط فيه مع قوّة حرصه وغيره يصيبه عفوًا، فكيف يستقيم قولكم بأنّ النظر هو سبب النجاة وأنّه الموصل إلى الحقّ؟

(١) ص: لأنّا.
(٢) لكانا لا.

لأنّا نقول: إنّ الذي يُقضى به إلى المعرفة وقوع النظر منه على الشرط الذي بيّنّاه دون قوّة حرصه، لأنّه يفعله بهذا السبب. فإذا لم يأتِ به على ما يجب أخطأ المقصد سواء قُدّر أنّه شديد الحرص على ذلك أو لا يكون كذلك. وصارت منزلته منزلة مَن يريد إصابة القرطاس وذلك إنّما يصاب برمي مخصوص. فإذا لم يرمِ على ذلك الحدّ لم يصب الهدف، ولا تؤدّيه إلى المطلوب شدّة حرصه. فكذلك الحال فيمن ذكرناه.

* * *

**ومن** ذلك قولهم: لو وجب النظر لتحصل هذه المعارف، وهي متفاوتة فبعضها أجلى وبعضها ألطف وأغمض والوصول إلى الجليّ الظاهر لا يتمّ من دون هذا الخفيّ، لوجب أن يتعلّق الظاهر بالخفيّ، وللزم المكلفين أجمع أن يستنبطوا هذا الغامض ليتمّ علمهم بالجليّ، وهذا يؤذن سقوط التكليف عن كثير منهم، فيجب إن كان النظر والمعرفة ممّا يلزم العبد[1] اكتسابهما أن لا يتعلّق الجليّ منهما باللطيف، وأنتم توجبون النظر في إثبات الأعراض، وفيه كلام يدقّ.

قيل له: إنّه لا تعلّق للجليّ من المعارف بالخفيّ، بل يتمّ للمرء أن يعرف ما يلزمه من ذلك، وإن لم ينظر في دقيق الكلام، وإنّما يحتاج إلى النظر في ذلك تحرّزًا من الشبه ودفعًا للأسئلة والمطاعن. وإلاّ فلا غموض في أن يعرف المرء أنّ الجسم إذا تحرّك مع جواز أن يسكن فلا بدّ من أمر يخصّصه بإحدى الصفتين، وهذا هو العلم بالحركة والسكون على الجملة. هذا، والدقيق إنّما يدقّ ويغمض بالإضافة، فما هذا حاله لا يؤثّر غموضه ولطفه عند واحد أن يلزم صاحبه لظهوره عنده. فإن قدّرنا أنّه غامض خفيّ لأمر يرجع إليه حتّى لا تتفاوت أحوالهم فيه، فذاك هو الذي لا يوجب تعلّق الجليّ باللطيف منه، فبطل هذا الطعن.

* * *

**ومن** ذلك قولهم: إنّ النظر إن أوصل إلى العلم حلّ محلّ الإدراك في اتّصاله إلى العلم بالمدركات، فكما يُعلم في الإدراك أنّه لا يوصَل به إلى العلم ما هو غاب عنا، وإنّما

(١) ي: ـ العبد.

يُعرف به ما هو حاضرنا، فكيف تجعلون للنظر حظًّا في الوصول إلى علم المغيّبات عن الأبصار؟

والجواب: إنّهما إنّما يستويان في أنّهما وصلةً إلى العلم، إلاّ أنّ أحدهما بالعكس من صاحبه، وذلك لأنّ المرء لا يصحّ أن يدرك ويعلم إلاّ ما هو خاص له، ولا ينظر إلاّ فيما غاب عنه فيتوصّل إليه بنظره في الدلالة حتّى لو حضره لاستغنى عن النظر. ويبيّن ذلك أنّ الشروط التي معها يصحّ العلم بالمدركات يوجب اختصاص كونه طريقًا بما شاهَد ويحضر، وما معه يصحّ في النظر أن يوصل إلى العلم يوجب أن لا يثبت إلاّ فيما يغيب، وعلى أنّ الإدراك قد يصير وصلةً لنا إلى العلم بكثير من أحوال ما ندركه، وإن لم يتناوله الإدراك. فمن هذا الوجه يجب استواء حاله وحال النظر.

* * *

ومن ذلك أن يقولوا: إذا لم يجز أن تزيد حال النظر في التوصّل به إلى العلم على حال الإدراك، ثمّ قد عرفنا أنّه قد يقع الخطأ في المناظر، فكيف لا الخطأ في النظر والاستدلال؟

والجواب: إنّ للإدراك حالة تقع عندها الثقة وسكون النفس، وهو عند زوال اللبس وارتفاع الموانع. فيحصل للمرء العلم بما يدركه. فهلاّ قيل بمثله في النظر إنّه قد يصحّ على بعض الوجوه، وهو إذا وقع في دليل قد عرفه الناظر على الوجه الذي يدلّ، فيجب أداؤه إلى اليقين والسكون؟ ولا بدّ فيما يرفع الثقة في المدركات من أن يكون بُعدًا أو اختلاط المدرك بغيره، كما نقوله في السراب وما أشبهه، فيكون لعدم الشرط لا يحصل العلم. فأمّا عند التكامل الشروط فلا بدّ من وقوع المعرفة واليقين، لأنّ الثقة التي أشار السائل إليها إنّما تحصل بالعلم لا بالإدراك، كما إنّا نجعل الثقة الواقعة عند النظر بالعلم لا بنفس النظر.

فهذه طريقة الجواب عن شبههم التي يوردونها عقلًا.

* * *

**فأمّا** إذا أوردوا آيات من الكتاب مستدلّين بها فقد أبعدوا، لأنّه إن كان لا محال للنظر والاستدلال في معرفة الحقّ فمن أين صحّة الكتاب، وطريق معرفته ليس الضرورة

وإنّما هو النظر والاستدلال؟ فقد صاروا مستدلّين بالفرع على الأصل. وبعد، فقوله تعالى «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ»[١] لا يؤذن بأنّ العلم به ضرورة، لأنّ إكماله تعالى للدين قد يكون بأن يدلّنا بالعقل والسمع على ما يجب التمسّك به. وبعد، فإنّ الدين والإسلام واحد، وإكمال الله تعالى للدين لو كان يخلق العلم به لَما صحّ، لأنّه يقتضي أنّ ما هو من فعلنا، ولا بدّ من أن يكون من جهتنا، يخلقه الله تعالى ويفعله، وهذا محال. ألا ترى أنّ ما هو دين لنا، فنحن قد نستحقّ عليه ثوابًا؟ وخلقه تعالى إيّاه يرفع هذا الحكم. فلا بدّ من حمله على غير ما أرادوه. وقد يتعلّق بهذه الآية مَن يرى وجوب نصب إمام من جهة الله تعالى يُرجع إليه في الأحكام، ومن يرى أنّ القياس لا حظّ له في الشريعة. وطريق الكلام عليهم طريق واحد.

(١) سورة المائدة (٥)، ٣.

# باب في الكلام على أبي عثمان في الطبع

**إعلم** أنّ أبا عثمان الجاحظ أجرى العلم عند النظر مجرى الإحراق الواقع بالنار. وعدّهما معدًّا واحدًا في أنّهما يحصلان طباعًا. والكلام عليه في هذه الجملة مبينّ عند القول بالتوليد، لأنّا قد بيّنّا هناك أنّ وقوع الإحراق بالنار طريقه التوليد، وأبطلنا تعليق المتولّدات بالطباع. وظنّ هو أنّه إذا وجب حصول المعرفة عند النظر، فلا بدّ من هذه القضيّة فيه.

وذهب عن العلم بأنّ الفاعل قد يفعل الفعل ابتداء وقد يفعله عند سبب، وكلاهما تجب إضافتهما إليه، فأحدهما يثبت مختارًا في أن يفعله أو أن لا يفعله وهو السبب، والآخر يثبت مختارًا في أن لا يفعله بأن لا يفعل سببه. فلا يجب تعليق ما لا بدّ من وقوعه بالطبع الذي يثبته للحيّ تارة وللمحلّ أخرى. ولو ساغ أن تعلّق ذلك بالطبع لوجوب حصوله على بعض الوجوه. لصحّ مثله في الأفعال المبتدأة لوجوب حصولها عند قوّة الدواعي.

ومتى ارتكب في جميع الأفعال المبتدأة أن تكون واقعة طباعًا، ألزمناه[١] مثل ذلك فيما قد اعتقد وقوعه على حدّ الاختيار، وهو نفس الإرادة، فقلنا: قد عُرف أنّ ما يدعو[٢] إلى الإرادة هو الذي دعا إلى المراد، وكلاهما فعلان حادثان، فإن صحّ تعليق أحدهما بالطبع فقل مثله في الآخر. فثبت أنّه ليس الطريق في إضافة الفعل إلى الفاعل جواز اختياره لضدّه بكلّ حال، وأنّه يراعى ما ذكرناه من صحّة هذه الطريقة فيه على

(١) ص: - في جميع الأفعال المبتدأة أن تكون واقعة طباعاً، ألزمناه.
(٢) ي: يدعوه.

وجه من الوجوه. وعلى هذا الوجه قد ينفّذ أحدنا السهم عن القوس، ثمّ يسابقه فيمنعه من توليد الإصابة. وهكذا في كثير ممّا يفعله من الأسباب قد يتهيأ له أن يمنعه من التوليد، فلا يوجد مسبّبه، فثبت أنّه تصحّ إضافة الفعل إلى الفاعل على كلّي هذين الطريقين، فلا وجه للطبع الذي قاله، وإن كان في ذلك إحالة على مجهول. وبعد، فإنّ الذي أوجب في الإرادة تعليقها بفاعل مختار هو حدوثها لا غير. وهذا قائم في نفس المراد وفي سائر الأفعال. فلا معنى للفصل الذي أورده. ويبيّن صحّة ذلك أيضًا أنّ الدواعي إلى الأفعال الواقعة هي معتبرة، وكذاك تُعتبر حال الفاعل في قدرته وآلته، فلو كان المراعى هو بالطباع لما صحّ ما ذكرناه، ولكنّ الواجب اعتباره دون غيره.

**وقد** حكي عنه أنّه أجرى ما يقع بالطباع عنده في أن لا يضاف إلى الاختيار ولا يثبت فيه مدح وذمّ مجرى ما يقوله مشايخنا في فعل الملجأ. وهذا غلط منه، لأنّا لا نخرج فعل الملجأ من أن يكون واقعًا بأحواله من دواعيه وقصوده وقدره، ولا نعلّقه بطبع. وعلى هذا تختلف حاله بحسب قدره واعتقاداته، لكنّا نزيل الذمّ والمدح عنه لا لِما ظنّه ولكن لبلوغ داعيه في القوّة حدًّا لا يعارضه غيره من الدواعي. وإنّما يثبت المدح والذمّ عند تردّد الدواعي على بعض الوجوه. ويبيّن ذلك أنه مع الإلجاء قد يثبت للتخيّر مدخل فيه، وهو إذا شاهد السبع وله طريقان يصحّ أن يأخذ في سلوك كلّ واحد منهما، لأنّه والحال هذه يجوز أن يختار سلوك أحد الطريقين على الآخر. فثبت بهذه الجملة أنّه لا وجه لتعليق النظر والعلم بالطباع، ولكن يجب أن يقال إنّه يدعوه الداعي إلى فعل النظر من علمه بوجوبه أو حسنه، وهو في نفسه سبب لوقوع المعرفة. ثمّ تجب إضافتهما معًا إلى الفاعل منا[١].

(١) ص: ـ منّا.

## باب في الكلام عليه فيما أورده من الشبه

**إعلم** أنّ شبهه وإن كثرت فمدار معظمها على أصل واحد، وإن اختلفت عباراته عنه. فالذي بدأ بذكره أنّ الناظر لا يعلم حال ما يؤدّيه نظره إليه، وإنّما يقع العلم عن نظره اتّفاقًا وحدسًا. وما هذا حاله فغير جائز أن يتناوله التكليف، لأنّه لا بدّ من أن يعرف المرء صفة ما كُلّف قبل وقوعه، كما لا بدّ من أن يقدر عليه. فصار سبيل النظر والمعرفة سبيل حكّ الذهب بمحكّ، لأنّه من حيث لا يدري المرء ما يسفر عنه هذا الحكّ لا يجوز دخوله تحت التكليف وما علم جودته ورداءته من قبل. وربّما جعل المثال فيه اطّلاعه على بئر فيجد فيها كنزًا، لأنّه حين لم يتحقّق عمّاذا يكشف هجومه عليها واطّلاعه فيها لم يجز دخوله وجدانه للكنز تحت التكليف.

وقد تكرّر ما هو جواب عن هذه الشبهة، لأنّا قد بيّنّا من قبل أنّه إذا اختصّت المعرفة بطريق وسبب، فمعرفته بهما كمعرفته بالعلم، لأنّه في كلّي الحالين قد تميّز له ما كُلِّف ممّا لم يكلَّف على الجملة، وإن لم يتميّز له مفصّلًا. فإذا تقرّر عنده وجوب النظر وعرف أنّه لا يراد لنفسه وإنّما يراد لما يحصل عنده، فقد خرجت المعرفة عن باب الحدس والاتّفاق. وصار من قبل ما يتميّز للناظر كما يتميّز له وهو ملجأ إلى الهرب من السبع نفس الهرب لفصله بين الطريق الذي يؤدّيه إلى الخلاص منه وبين الطريق الذي لا يؤدّيه إلى ذلك. وبهذه الجملة يقع الفصل بين ما قلناه وبين ما مثّله به، لأنّه لو تميّز له الطريق الذي منه يصل إلى وجدان الكنز لصحّ دخوله تحت كليفه. وكيف صارت هذه الشبهة قادحة في وجوب المعرفة والعلم ولم يقدح في وجوب باقي الأعمال، والطريقة في الجميع واحدة؟

وربّما قالوا إنّه لم يعرف في حال نظره أنّه نظر صحيح مؤدٍّ إلى المعرفة، فيجب أن لا يدخل تحت تكليفه.

وقد مضى جوابه أيضًا، لأنّا بيّنّا أنّه لا يجب أن يعرف في نظر أنّه مولّد للعلم، كما لا يجب فيما يتصرّف فيه من أحوال معاشه ومعاده أنّه يؤدّيه إلى المطلوب، ولكن يكفي أن يعرف في النظر أنّه واجب أو حسن. وقد تقرّر عنده أنه لا يجب لو أدّى إلى قبيح وجهل، فهذا القدر مقنع في جوار دخوله تحت تكليفه، وإن لم يعرف التفصيل الذي قاله.

ومن نمط هذا السؤال أيضًا قولهم إنّه إذا كان في النظر ما يصحّ وما لا يصحّ بل يُعدّ فاسدًا، فما الذي يؤمن الناظر أن يكون نظره هذا قد وقع فاسدًا؟ وما هذا حاله لا يجوز أن يكلَّف، من حيث لا يأمن في إقدامه عليه أن يكون مقدمًا على قبيح.

والجواب عنه نحو ما سبق، لأنّا نقول: إن كنت تريد بصحّة النظر إيجابه للمعرفة فليس من شرط وجوبه عليه أن يعرف ذلك معيّنًا، وإن كنت تريد وجوبه عليه أو حسنه منه فقد عُرف ذلك. ومعرفته بما ذكرناه تقوم مقام معرفته بصحّته وتوليده للمعرفة، لو كان إلى هذا طريق قبل النظر. فهذه الوجوه وإن تصرّف فيها على وجوه مختلفة من شبهة تتقارب.

* * *

**وله** باب آخر من الشبه يتصرّف فيها على أنحاء نحو أن يقول: كيف يجب عليه النظر والمعرفة، ووجوب الفعل عليه يتضمّن العلم بموجبه والعلم بحكمته وباستحقاق الثواب والعقاب[1] من جهته، وهذا يؤذن بأنّه لا يكلَّف إلاّ الأعمال التي يتقدّم علمه بالله تعالى عليها وعلى ما يستحقّ بها ليصحّ أن يعلم وجوبها، فأمّا المعرفة بالله تعالى عليها وعلى ما يستحقّ بها ليصحّ أن يعلم وجوبها، فأمّا المعرفة بالله تعالى، فلا يصحّ ذلك فيها.

والجواب: إنّ هذه الشبهة مبنيّة على أصله الذي فيه نزاع، وهو قوله: لا يجوز أن

(١) ص: العقاب والثواب.

يكلّف الله العبد إلاّ وقد أعطاه المعرفة به وبرسوله وبسائر ما له عليه، ويجري ذلك مجرى إكماله لعقله. فكما لا يجوز أن يكلَّف قبل العقل فكذلك قبل حصول العلم بالله وبرسوله. وكلّ هذا لأنّ عنده أنّ المعارف ضرورة ولا سبيل للعبد إلى اكتسابها وتحصيلها، فلم يكن بدّ من أن يجري جميعها مجرى واحدًا في وجوب تقدّمها على التكليف. فأمّا إذا كنا نخالفه في هذا الأصل، بل هو موضع الخلاف في هذه المسئلة، فلا يقدح ما ذكره فيه، ونقول إذًا: إنّ العلم بالواجب لا يقف على العلم بموجبه، ولا يفتقر إلى العلم بما يُستحقّ به من ثواب أو عقاب، وإنّما يقف على العلم بوجه وجوبه جملةً أو تفصيلًا. وعلى هذا يُعرف وجوب كثير من الواجبات من شكر الموجِب الحكيم، وإنّما لا يُعرف وجوب الشرعيّات إلاّ بعد العلم بالله لعلّه خاصّة وهي أنّ وجه وجوبها كونها مصالح، وذلك لا يُستدرك إلاّ شرعًا. فأمّا ما كان وجه وجوبه للخوف من تركه، فلا يفتقر إلى ذلك، ونقول: إنّه كما قد يجب عليه الواجب إذا عرف وجوبه، فقد يجب عليه الواجب إذا تمكّن من العلم بوجوبه، لأنّ إيجاب الله تعالى الفعل على العبد قد يكون بأن يضطرّه إلى العلم بوجوبه وقد يكون بأن ينصب له دليلًا يتمكّن بالنظر فيه من معرفة وجوبه. وعلى كلّي الوجهين يثبت الوجوب. وليس من حيث لم يعرف موجِبه أو لم يعرف الثواب والعقاب لا يحسن أن يكلَّف، كما لم يحسن من الله أن يكلّف إلاّ وقد تكفّل بالثواب فإنّ أحد الأمرين منفصل عن الآخر.

ومن جملة ما يورده في هذه الطريقة أن يشبّه حال النظر والمعارف بحال الواجبات الشرعيّة فيقول: إذا كان من شأنها أن تؤدَّى طاعة لله وقربة وعبادة وابتغاء للثواب، فيجب أن تكون المعرفة لو وجبت أن تجري على هذا السبيل. ومعلوم أنّه لا يصحّ أن يُفعل النظر والمعرفة لهذا الوجه، وكيف يُفعلان لهذا الوجه وهو ما عرف الله بعد. ولو صحّ أن يفعلهما كذلك، لاستغنى عن النظر. قال: ولولا أن من شأن الواجب أن يؤدَّى على هذا السبيل، لجاز أن يكلَّف الصبيّ والمجنون كما يكلَّف العاقل.

والكلام على هذه الطريقة نحو ما سلف، لأنّ الواجبات غير جارية على وجه واحد في وجوه الوجوب فيها. بل فيها ما يجب لأمر يرجع إليه، من نحو ردّ الوديعة وشكر

النعمة وما أشبههما، وفيها ما يكون وجوبه لكونه طاعة لله وقربة وعبادة. فمن لم يكن عارفًا بالله تعالى يمكنه أن يعرف القبيل الأوّل، ويصحّ منه أن يؤدّيه لوجه وجوبه ويستحقّ به الثواب، على ما يُعرف من حال الملحد والبرهميّ أنّهما يؤدّيان هذه الواجبات، كردّ الوديعة وقضاء الدين، وإن لم يكن هناك علم بالله تعالى ولا برسوله عليه السلام. وأمّا القبيل الآخر، فالعلم بوجوبه مستفاد من جهة السمع، فمن لم تقدّم له علم بالله وبرسوله لم يمكنه أن يعرف وجوبه. وما أفادنا العلم بوجوبه سمعًا يفيدنا أنّه يجب فعله على طريقة القربة والطاعة والعبادة، فافترقت الحال فيهما. فأمّا الجهل بالثواب فلا يقدح في وجوب الفعل على المكلّف، لأنّه ليس يفعله للثواب فيكون ذلك جهة لوجوبه، ولا يستحقّه أيضًا لطلبه له بدلالة أنّ المبطل لو طلب بباطله الثواب لما استحقه. فيجب أن يقف ذلك على فعله له لوجه وجوبه مع المشقّة التي تلحقه بذلك. وأمّا مَن ليس بعاقل، فإنّما لم يجز تكليفه لا لفقده العلم بالله وبرسوله وبوجوب الواجبات عليه، بل لفقد العقل الذي معه يمكن علمه بوجوب الفعل عليه أو يتمكّن من اكتساب العلم.

* * *

**وممّا** يعتمده ويكرّر ذكره قوله إنّه قد تقرّر في العقل أنّ من لم يفعل الشيء الذي لم يعرف وجوبه فلا لوم عليه ولا ذمّ، وأنّه إنّما يتوجّه اللوم والذمّ على العالم بما له وما عليه، وعلى هذه الطريقة لم يتوجّه التكليف والذمّ واللوم على الصبيّ والمجنون، لأنّهما غير عالمين بوجوب الواجبات عليهما. ثمّ يقول عند ذلك: فغير جائز تكليف العبد النظر والمعرفة حتّى إذا لم يَفعلهما استُحقّ اللوم والتوبيخَ، لأنه لا يعرف وجوبهما. وربّما يقول: فيجب أن يسبق العلم للتكليف بجميع الواجبات عليه شرعًا وعقلًا، حتّى يحسن أن يوجّه إليه الذمّ واللوم إذا لم يفعلهما. وهذا يقتضي أنّ علمه بالله ضرورة، وكذلك بسائر الواجبات، ثمّ يصحّ توجّه التكليف عليه فعلًا، وفي هذا أنّه إنّما يكلَّف الأعمال دون العلوم، فإن قدّرنا في بعض الناس أنّه لم يعرف ما ذكرناه فلا عقوبة ولا لوم أصلًا.

وهذه الشبهة أيضًا مبنيّة على موضع الخلاف، وذلك لأنّه لمّا أخرج المعرفة من أن تدخل تحت التكليف لم يقم التمكّن من العلم بحال الشيء مقام العلم به في جواز تكليفه

وفي استحقاقه للذمّ بتركه. وليس الأمر كذلك، بل لا فرق بين من يعلم وبين من يتمكّن، على ما نعرفه من حال مَن ينكر الشرائع، لأنّهم مخاطئون بها مستوجبون للعقاب بتركها وإن لم يعرفوها، لكنّهم حين تمكّنوا من معرفة وجوبها قام ذلك مقام العلم. وقد صحّ في العقول أنّه لا فرق بين الأمرين، كما ثبت مثل ذلك في أفعال الجوارح. ألا ترى أنّه لا فرق بين مَن[١] تمكّن من الصلاة بأن كان على الطهارة وبين من يقدر على الطهارة فيصحّ منه عندها الصلاة في أنّه في الحالين يكون مزاح العلّة ويصحّ استحقاقه للذمّ بتركها. وهكذا القول في ردّ الوديعة، لأنّه لا فرق بين أن تكون قريبة منه أو بعيدة إذا تمكّن من قطع المسافة إليها. وكذلك[٢] القول في الحجّ وما أشبهه من العبادات. فإذا كان قد سُلّم فيمن عرف وجوب الشيء عليه فلم يفعله أنّه ملوم مذموم، فهكذا فيمن تمكّن من أن يعلم فيفعله أو يعرف قبح شيء فيتركه، فسبيله ما ذكرناه.

وقد مثّل ذلك في الكتاب بأن قال: لا فرق بين أن يعلم وكيل أحدنا مراد موكّله ثمّ لا يفعله وبين أن تُنصب له أمارة تمكّن عندها من معرفة مراده فلا يعرف ذلك ولا ينظر في تلك الأمارة، لأنّه في الحالين ملوم بأن يقال له: قد كان يمكنك أن تنتهي إلى مراده بالنظر في تلك الأمارة.

وممّا يصحّ[٣] أن يكلَّم به في هذه الشبهة أن يقال: قد يجوز أن يجب الشيء على المكلّف عند ظنّه كما قد يجب عند علمه، وعلى هذا تجري حال التكاليف الشرعيّة، ألا ترى أنّه لا يدري المكلّف قطعًا أنّه سيكلّف في الثاني، وإنّما يظنّ ظنًّا، ومع هذا فالمقيم ببلده قد أُخذ عليه أن يتأهّب للحجّ، لا لعلمه بوجوب أفعال الحجّ عليه ولكن لظنّه أنّه سيتوجّه عليه ذلك بأن يبقى إلى أن يقف بعرفات[٤]. فإذا صحّ توجّه التكاليف عليه في أمر دينه ودنياه عند الظنّ حتّى إذا لم يفعله استحقّ اللوم، فقد بطل قصره وجوب الواجبات على المكلّف على علمه.

(١) ي: - من.
(٢) ص: وكذا.
(٣) ص: يصحّح.
(٤) في النصّ: بعرفه.

فأمّا اقتصاره في وجوب ما يجب على المكلّف على ما يأمره تعالى به من الشرعيّات فغلط، لأنّه لم يكن وجوبها لأجل الأمر حتّى أنّ ما لا أمر فيه فلا وجوب، بل إنّما يكشف الأمر عن الوجوب ويدلّ عليه على وجه لو تنبّه عليه بعقله لعرف وجوبه. وهذه الطريقة نسلكها في الشاهد، لأنّا لا تنبّه على وجوب ردّ الوديعة إلاّ من لو تنبّه من ذي قبل على أنّه وديعة لعرف وجوب ردّها، ولهذا، لو ثبت الأمر وكان العبد بحيث لا يعرف به حال ما أُمر به لم يكن ذلك واجبًا عليه. فثبت أنّ المعتبر بالعلم أو بإمكانه على ما ذكرناه. وعلى هذه الطريقة لا يتوجّه التكليف على الصبيّ، لأنّه لا يعلم ولا يتمكّن. فتسقط بهذه الجملة شبهه.

* * *

**وقد** عطف على هذه الأبواب الكلام فيما يكلَّف المرء علمًا وعملًا عقلًا، ثم رتّب عليه ما كلَّف علمًا وعملًا شرعًا، وذلك حين بيّن أنّ الأبواب التي تقدّم ذكرها في مسائل التوحيد والعدل هي داخلة تحت التكليف، وأنّ العلم بها ليس بضروريّ. وبيّن ما يجب على القديم جلّ وعزّ عند التكليف من إقدار وتمكين وإلطاف. فأراد عند ذلك بيان جمل التكاليف العقليّة والشرعيّة، وبدأ بذكر ما يُستحقّ بهذه الأفعال، لأنّا قد بيّنّا من قبل أنّ المعارف تجب لأجل اللطف وأنّ اللطف إنّما يثبت بالعلم باستحقاق المنافع والمضارّ، فإنّ ذلك هو الذي يدعو ويصرف. فهذا وجه البداية به[1]، والله أعلم.

(١) ي: - به.

# الكلام فيما يُستحقّ بالأفعال[(١)]

**إعلم** أنّه لمّا كان للمستحقّ بالأفعال حظّ الدعاء والصرف وكان التكليف هو ليحصل المكلّف معرَّضًا لمنزلة لا تُنال إلاّ بذلك، ولن يتمّ ما قلناه إلاّ إذا كان ملطوفًا له فيه، فوجب أن يُعرف ما يدعو ويصرف من الأمور المستحقّة وأن يُعرف أحكامها.

والكلام في الاستحقاق هو كلام فيما يحسن فعله في المنتظر لسبب متقدّم، فلذلك لم يجز استحقاق الموجود ولا الماضي وإنّما يُستحقّ المنتظر. ولا بدّ من أن يثبت ذلك في غيره حتّى يكون المستحِقّ غير المستحَقّ عليه، فلا يستحقّ أحدنا على نفسه شيئًا أصلاً. وإذا استحقّه على غيره، فإنّما يعرف وقوع ذلك باعتبار حاله في حكمته وعدله وصدقه في أخباره. وجملة المستحَقّ بالأفعال: المدح والثواب وما يتّصل بهما، والذمّ والعقاب وما يتبعهما ويُعدّ معهما، والشكر إذا كان الفعل نعمة وإحسانًا، والعبادة إذا كان المفعول على وجه مخصوص، والعوض إذا كان إضرارًا. والغرض بما يتبع الذمّ والعقاب هو الاستخفاف والإهانة، وقد يقال إنّه يستحقّ إحباط عمله وإسقاط ثوابه. وأمّا ما يتبع المدح والثواب فالتعظيم والإجلال وتكفير السيّئات وسقوط العقاب على ما يفعله. وشروط كلّ واحد مذكورة[(٢)] من بعد إن شاء الله .

إلاّ أنّ الذي يذكره هاهنا هو أنّ المستحَقّ على ضربين: أحدهما واجب لا بدّ من

(١) يبدأ الجزء الرابع وعشرون.
(٢) في النصّ: مذكور.

فعله، فيجمع إلى كونه حقًّا أنّه واجب، كما يقوله في الثواب والأعواض، والثاني لا يعدّ في الواجب وليس إلاّ أنّه حقّ فقط، وهو العقاب. وقد قسمه في الكتاب قسمة أخرى، وهي أنّ في المستحقّ ما يكون تارة هو المقصد بالتكليف، وهو الثواب وما يتّصل به، والآخر ليس هو المقصد ولكن لا يتمّ التكليف إلاّ باستحقاقه أيضًا فيُعدّ عارضًا في هذا الباب، نحو ما يقوله في العقاب. وقد بيّن ذلك في أوّل الكتاب.

## باب في كيفيّة استحقاق المدح على الأفعال

**الفعل** ما لم يدخل تحت الوجود لا مدخل للاستحقاق فيه، كما لا مدخل للمضادّة إلاّ عند الوجود. لكنّه مع ذلك لا يكفي مجرّد الوجود دون أن يقع على وجه مخصوص ليثبت فيه الاستحقاق، وإن كانت المضادّة وغيرها من الأحكام تثبت عند مجرّد الوجود. فالوجوه التي يُستحقّ عندها المدح لا تخرج عن أن تكون إيقاع الواجب على وجه مخصوص، أو فعل الندب على وجه مخصوص، أو أن لا يفعل القبيح لقبحه أو أن لا يفعل ما الأولى أن لا يفعله، كما يقوله في أن لا يُطالب غريمه بالدين. وما خرج عن ذلك فإنّه ربّما[١] كان قبيحًا يستحقّ به الذمّ، أو مباحًا لا يستحقّ به شيئًا، أو يقع مسهوًا عنه.

فإن قال: فقد قلتم إنّه لا يكفي إيقاع الفعل مجرّدًا دون أن يراعى أمر زائد عليه، فبيّنوه.

قلنا: أمّا الواجب فينبغي أن يؤدّيه للوجه الذي وجب له ليستحقّ به المدح، وإلاّ فقد عُرف أنّه لو أدّى الواجب لغرض سواه لحلّ محلّ من يفعله لشهوة، ومعلوم أنّ من هذا حاله لا يستحقّ المدح. ولم يكن المانع من ذلك إلاّ أنّه لم يفعله للوجه الذي له وجب. فلا بدّ من مراعاة هذه الشريطة مع أوصاف راجعة إلى الفاعل. وهذه القضيّة التي بيّنّاها ثابتة في كلّ واجب عقليًا كان أو سمعيًا، إلاّ أنّ في الواجبات ما لا يمكن أداؤه إلاّ بعد العلم بالله، وفيها ما يكفي فيه مجرّد العقل. والذي لا يُعرف وجوبه إلاّ عند العلم بالسمع وإنّما[٢] يُعرف وجه الوجوب فيه لا على تعيين وتفصيل بل يكون على طريق الجملة، نحو

(١) ص: ـ ربّما.
(٢) ص: ـ و.

قولنا إنّها وجبت لكونها مصالح. فيفارق ردّ الوديعة لأنّا نعرف أنّ وجوبه لكونه ردّ الوديعة. ثمّ كذلك الحال فيما شاكله من واجبات العقل.

فإن قال: أرأيتم، لو لم يفعل الواجب لوجوبه، أكنتم تقضون باستحقاقه للذمّ عليه أم لا؟

قيل له: إنّما يجب ذلك متى كان من باب ما إذا لم يفعل لوجه الوجوب يثبت فيه وجه من وجوه القبح، من كونه عبثًا وما أشبهه. فأمّا إذا لم تكن الحال هذه، فقد يجوز أن يخرج عن كونه واجبًا وله فيه غرض صحيح، فلا يستحقّ به الذمّ ويدخل في كونه حسنًا.

**فأمّا** المندب فلا بدّ من اعتبار فيه، وهو فعله إيّاه للوجه الذي له حسن، وصار مندوبًا إليه للعلّة التي تقدّمت. وتختلف حاله على ما تقدّم في التعيين والإجمال. لأنّه يجوز أن يعرف مفصّلًا الوجه الذي له صار مندوبًا إليه فعله لمكانه، وقد يكون من السمعيّات فيعرف الوجه فيه مجملًا على الوجه الذي ذكرناه في الواجب. وعلى الطريقة التي بيّنّاها من اعتبار الوجه المخصوص عرفنا أنّه لو أطعم غيره أو سقاه طلبًا لعوض من جهته لما استحقّ المدح ولا الشكر، فتجب مراعاة الوجه الذي ذكرناه، وسواء عند ذلك أن يكون قصده التعيين أو الجملة. فالحال واحدة. فلهذا لو سقى عطشانًا شربة ماء لاستحقّ الشكر، كما لو وضع على باب داره جبًّا فيه ماء وقصده هذا الوجه من الإحسان لاستحقّ الشكر. وإن لم يقصد تعيين الشاربين منه. ولا بدّ مع الشرط الذي ذكرناه من أن يكون الفاعل على أوصاف مخصوصة نذكرها من بعد.

**فأمّا** استحقاقه للمدح على أن يتحرز من القبيح، فهو إذا لم يفعله لقبحه أو لوجه قبحه. فأمّا إذا انصرف عنه لضرر عاجل أو لأنّه لا يشتهيه، لما استحقّ المدح. والحال في تعيين الوجه الذي له يتحرّز من القبيح أو ثبوت الإجمال فيه بأن يكون القبيح عقليًّا أو شرعيًّا تجري على نحو ما سبق.

فهذه طريقة القول في استحقاق المدح.

## باب فيما له يُستحقّ الثواب

**إعلم** أنّ الثواب يُستحقّ على ما يُستحقّ به المدح. وهو الوجوه الثلاثة، وإنّما يجب أن يراعى في الثواب شرط زائد. وذلك هو المشقّة في نفس الفعل أو فيما يتّصل به، على ما مضى تفصيله في غير موضع. وللشريطة التي ذكرناها صحّ في الله سبحانه أن يستحقّ المدح ولم يجز أن يستحقّ الثواب لمّا استحالت المشقّة عليه. وإنّما نريد بهذه المشقّة ما يرجع إلى فعل ما ينفر عنه الطبع أو ترك ما تشتهيه النفس، ففي كلّي هذين تثبت المشقّة. وقد يدخل فيما يُعدّ شاقًّا ما يرجع إلى الغموم والآلام وضروب الخوف. وما أشبه ذلك، وإن كان في جميع ما ذكرناه يُرجع إلى الشهوة والنفار. وكان الذي أوجب اعتبار ما قلناه من المشقّة التي وصفناها أنّ الثواب يقع في مقابلتها، وعلى حسب قوّة المشقّة يزداد ثوابًا. ولولا ذلك لما حسن منه تعالى أن يجعل فعل الطاعات وترك القبائح شاقًّا علينا، إذ لا فرق بين إلزام الشاقّ وبين إنزال الشاق، فكما لا يحسن الإيلام إلاّ لتعويض فكذلك لا يحسن إيجاب الشاقّ إلاّ عند التزام الثواب. ثمّ لا يجوز الاقتصار على مجرّد نفع، لأنّه إذا كان إنّما يُستحقّ كما يُستحقّ المدح والإعظام وبما يُستحقّان به، فيجب أن ينفصل من الاعواض، وسيجيء تفصيل ذلك من بعد.

وليس لأحد أن يقول: فكثير من الطاعات التي يستحقّ عليها العبد الثواب لا يشقّ، نحو إظهار الشهادتين والكلام اليسير. بل أفعال القلوب جارية على هذا النهج إلاّ في الفكر خاصةً.

وذلك لأنّه لا بدّ من مشقّة ما ولكنّها قد لا تظهر ولا تتبيّن، فلهذا لو أدام بعض هذه

الأفعال لوجد مشقّة ظاهرة، وتختلف أحوال النعاس في ذلك بحسب القوّة والضعف والصحّة والسقم.

فإن قال: فإنّ الرجل الذي قد تقدّم في الزهد والورع يستحقّ الثواب على طاعاته وهو يسرّ بفعلها فضلًا عن أن يجد مشقّة. وإذا قُدّر أنّه لا يسرّ بها فقد عُرف أنّه[١] عند ارتياضه بها لا يجد مشقّة فيها، فكيف يصحّ ما ذكرتم؟ بل قد ورد عن الرسول صلّى الله عليه في وطء الرجل أهله أنّه يؤجَر عليه، فقد جعله مستحقًّا للثواب على ما يشتهيه غاية الشهوة.

قيل له: أمّا سرور المطيع في بعض الأحوال بطاعته فهو سرور بما يستحقّ بها من الثواب، وأمّا خفّة المشقّة فلما قد يصوّره المطيع من الوصول إلى الثواب بهذه الطاعات. وعلى هذا نبّه الله تعالى بقوله «وَإِنَّها لَكَبِيرَةٌ إلاّ عَلَى الْخَاشِعِينَ الَّذِينَ يُظَنُّونَ أَنَّهُم مُلاَقُوا ربِّهم»[٢]، والظنّ هاهنا هو العلم وأراد ملاقوا ثواب ربّهم. وأمّا المرويّ عن الرسول صلّى الله عليه فهو لقصر نفسه على مَن عنده دون من تحرم عليه، فعلى ذلك يستحقّ الثواب لا على نفس الوطء، ولا بدّ من مشقّة في قصره نفسه عليها. فإنّه ربّما كان غيرها أشهى إليه منها.

ولا يلزم على قولنا أنّ[٣] مَن قصر نفسه على ما يجده يستحقّ الثواب لِما فيه من مشقّة، أن يقال: فهذه حال كلّ واحد من أهل الجنّة فيجب استحقاقهم للثواب.

وذلك لأنّهم في حكم من لا يشتهي سوى ما قد رُزق، فلا يحوجون إلى أن يقصروا أنفسهم على ما عندهم. فتفارق حالهم حال أحدنا، ومع ذلك يثبت فيهم ضرب من التخيّر بين الشيء وبين غيره.

فعلى هذه الجملة يجري القول في الشرط الخاصّ في استحقاق الثواب. ثمّ لا بدّ في تقرّره من شرط زائد، وهو أن لا يقع إبطاله بندم أو معصية أكثر منها، وسيجيء من بعد.

(١) ص: ـ أنّه.
(٢) سورة البقرة (٢)، ٤٥ ـ ٤٦.
(٣) ص: ـ أنّ.

## باب في حقيقة المدح والثواب

**المدح** من أقسام الكلام، ولن يكون مدحًا إلاّ كان خبرًا مفيدًا بعظم حال الغير، وهكذ معنى الإجلال والإكبار والتعظيم والإكرام، إلاّ أنّ هذه الأشياء قد تصحّ في الفعل كما تصحّ في القول، والمدح مقصور على القول دون الفعل. ولهذا لا يكون المجبَر مادحًا لله تعالى مع إضافته القبائح إليه، ولا بدّ في الأمور التي ذكرناها من قصد مخصوص. ألا ترى أنّه لا يكون الخبر خبرًا إلاّ بالقصد؟ فإذا جرى في الكلام عند حدود هذه الأشياء أنّه لا بدّ من قصد، فلأنّ الخبر لا بدّ منه من قصد إلى الإخبار عمّا هو خبر عنه. وهكذا إذا كان بطريقة الفعل، لأنّا نعلم أنّه يصلح في الفعل أن يُعدّ تعظيمًا مرّة وغير تعظيم أخرى، فلا بدّ من قصد لأجله يكون تعظيمًا، وكما يثبت المدح والتعظيم بالأقوال، فقد يثبتان بما يفيد فائدة القول، كالكتابة وما أشبهها من الأفعال.

وقد يحسن هذا المدح والتعظيم(١) على القطع عند العلم بحال من نمدحه ونعظّمه، وقد لا يحسن على القطع عند الجهل بذلك، بل يقع مشروطًا على ما نذكره من بعد. فأمّا اعتبار علم المادح بأنّ الممدوح مستحقّ لهذا المدح حتّى يكون مادحًا له في التحقيق أو لا تجب مراعاته، فقد يختلف كلام الشيوخ فيه. وليس يبعد أن لا تفتقر التسمية إلى العلم وإن وقف حسنه على العلم، وإن كان قد قيل: ما لم يكن هناك علم، فليس بمدح في الحقيقة.

(١) ص: ـ بالأقوال، فقد يثبتان بما يفيد فائدة القول، كالكتابة وما أشبهها من الأفعال. وقد يحسن هذا المدح والتعظيم.

**فأمّا** الحمد فهو قائم مقام الشكر، وقد يكون الشكر بالقول المخصوص عند الاعتراف بنعمة المنعم مع ضرب من التعظيم، وقد يكون بالتفرقة التي تثبت في القلب. ومهما استُعمل الحمد في موضع المدح، فهو مجاز والحقيقة ما ذكرناه. ولهذا يصحّ أن يوضَع موضع الشكر في الاستعمال نفيًا وإثباتًا. ولا يسلب اسم الحامد والشاكر ممّن لا يعلم النعمة وموقعها ولكنّه يعتقده اعتقادًا ما، بل يجري هذا الاسم مع الاعتقاد كما يجري مع العلم، وإن كان في إحدى الحالين يحسن دون الأخرى. وعلى هذا يقال إن المجبرة يشكرون الله، ولكن لا يحسن منهم ذلك لجهلهم بحكمته وعدله ولتجويزهم القبيح في أفعاله.

**فأمّا** الثواب فهو جارٍ على ضرب من الاصطلاح دون اللغة، وإنّما يفيد به المنافع العظيمة الخالصة المستحقّة على وجه الإعظام. وقد يدخل في صفته الدوام، ولكن لا نذكره في حدّه. وليس يعرف أهل اللغة في الثواب هذا المعنى(١) الذي ذكرناه، بل يريدون به طريقة الرجوع، كقولهم: ثاب إليه عقله، كما أنّ الفقهاء قد يستعملون الثواب في طريقة الأعواض على قولهم في الهبة إنّها قد تكون بشرط الثواب وقد تكون لا على هذا الوجه. فأمّا عرضنا بالثواب المستحقّ فما بيّنّا.

(١) ص: هذا الحدّ.

## باب في الدلالة على أنّ الثواب يُستحقّ بما ذكرناه

**إعلم** أنّه إذا كانت هذه الأفعال التي حكمنا بوجوبها أو بكونها مندوبًا إليها ممّا قد يشق علينا فعلها، وكذلك الحال في تروك القبائح لأنّ فيها أيضًا مشقة. ألا ترى أنّا في الأوّل نحتاج إلى الإقدام على ما ينفر الطبع. وفي الثاني نحتاج إلى مفارقة ما نشتهيه، وظهور المشقّة في كلّي الأمرين ممّا لا نحتاج فيه إلى شرح، بل المشقة إذا تأمّلتها فهي موقوفة على ما ذكرناه من الأمرين. فإذا ثبت ذلك، وكان الله تعالى هو الذي جعل هذه الأفعال شاقّة علينا بأن أعلمنا وجوبها فعلًا أو تركًا ونفرّ طباعنا عن فعلها أو تركها، فلا بدّ من أن يكون ملتزمًا لنفع يقابل هذه المشقّة، لولا ذلك لقبح هذا الإيجاب، كما لو لم يعوّض المؤلَم لقبح الإيلام. فصار إلزام الشاقّ بمنزلة إنزال الشاقّ. وعلى هذا يدلّ الشاهد فيما تقرّر من حكم الأجراء الذين تستأجرهم على الأفعال الشاقّة، لأنّه لا بدّ من التزام الأجر. وإلاّ قبح هذا الإلزام.

والوجه الذي بيّنّاه من اختصاص القديم جلّ وعزّ بأن يجعل[1] هذه الواجبات وتروك المقبحات شاقّة علينا، صار مختصًا بأن يكون هو الذي يُستحقّ عليه الثواب دون العباد لئَلاّ يقول قائل: فهب أنّه لا بدّ من ثواب، فلِم جعلتموه جلّ وعزّ مستحقًّا عليه دون غيره؟ فحلّ محلّ استحقاق الأجر في الشاهد على من استأجر دون غيره، وإن كنّا في الشاهد نعتبر في حسن هذا الإلزام رضى الأجير ولا نعتبره في الغائب، لأنّه تعالى يكلّف العبد من دون مراعاة رضاه. فإذا وجب استحقاق نفع في مقابلة هذه المشقّة، ففيما يوجبه تعالى أحقّ أن يُستحقّ به الثواب.

(١) ص: جعل.

فإن قيل: فوجوب الشيء في نفسه هو الذي لأجله حسن من الله[١] تعالى إيجابه، فمن أين أنّه لا بدّ من ثواب؟

قيل له: إذا كان تعالى يقدر على أن يعرّفنا وجوبه ويجعل شهوتنا فيه لَئلاّ تلحقنا بفعله مشقّة، فلم يفعل ذلك بل جعله منفورًا عنه، فلا بدّ من شيء يقابله من وجوه النفع، وليس إلاّ ما قلناه.

فإن قيل: أفتجلعون هذا الثواب في مقابلة المشقّة؟

قيل له: نعم، ولأجل هذا لا نستحقّ ثوابًا إلاّ على ما يشقّ فعله[٢] أو تركه: وعلى هذه الطريقة صحّ أن يكون الله عزّ وجلّ فاعلًا للواجب وغير فاعل للقبيح ويستحقّ المدح دون الثواب، لأنّه لا مشقّة عليه جلّ وعزّ في واحد من هذين. وهذا هو الوجه في نفي استحقاقه للثواب، دون أن يقال: استحالة النفع عليه والضرر تقتضي أنّه لا يستحقّهما، لأنّه لو كان كذلك لكانت[٣] صحّتهما على أحدنا هو الوجه في استحقاقنا لهما. ولا يصير الشيء مستحقًّا لصحّته، بل تجب صحّته في نفسه ثمّ يثبت استحقاقه من بعد. وكذلك، فالاستحالة لا تقتضي نفي الاستحقاق، لأنّه إنّما يقال باستحقاق الشيء وعدم استحقاقه بعد صحّته. ألا ترى أنّه يُرجع في الاستحقاق إلى الحسن التابع لِما تقدّمه من الأسباب، وهذا يتضمّن الصحّة لا محالة. فليست العلّة إلاّ المشقّة التي ذكرناها، ويبيّن صحّة ذلك أنّ أهل الجنّة قد يشكرون نعم الله عزّ وجلّ ولا يستحقّون بذلك ثوابًا، لأنّهم يفعلون ما يفعلونه وشهواتهم مصروفة إليه[٤] وموقوفة عليه، فلمّا لم تنلهم بذلك مشقّة زالت عنهم طريقة استحقاق الثواب.

فإن قال: فكلّ واجب يفعله العبد يستحقّ به الثواب.

قيل له: بلى، إذا كان إنّما يفعله لوجوبه أو وجه وجوبه.

(١) ص: منه.
(٢) ص: ـ أو تركه.
(٣) ي: لكان.
(٤) ص: إليهم.

وسوّى[١] في ذلك ما يتضمّن نفعًا ودفع ضرر حاضرين أو منتظرين، لا على ما ذكره الشيخ أبو عبد الله من أنّه تختلف أحوال الواجبات في هذا الباب، فما كان فيه نفع خاص أو دفع ضرر خاص فلا ثواب فيه. وذلك لأنّه إذا لحقته مشقّة بفعل هذا الواجب وقد فعله لوجوبه، وأحوجه الله تعالى إلى ذلك حتّى لا يتأتّى له فعله إلاّ بأن ينزل بنفسه ضررًا آخر ومشقّة، فلا بدّ من ثواب يقابله. ألا ترى أنّه كان يجوز أن لا يحوجه الله إلى التزام ضرر لدفع هذا الضرر؟ فوجب أن لا تفترق الحال في هذه الواجبات، وإن اختلفت أحوالها في الوجوب.

فإن قال: فقولوا فيما يفعله الملجأ إذا لحقته مشقّة بفعله إنّه يستحقّ به الثواب.

قيل له: إنّما لم نقل ذلك، لأنّ الإلجاء إلى الفعل يزيل وجوبه على التحقيق، حتّى لا يكون الفاعل فاعلًا له لوجوبه وهو ملجأ إلى فعله. وشرط استحقاقه للثواب أن يكون فاعلًا للفعل للوجه الذي وجب لأجله. وإلا فقد تثبت المشقّة فيما يستحقّ به عقابًا فضلًا من أن يستحقّ به الثواب. وإذا جرى في الكلام أنّ الإلجاء آكد من الوجوب، فليس القصد ما يتعلّق بالثواب وإنّما الغرض أنّ الداعي إليه آكد من الداعي إلى الواجب وأنّه أحقّ بالوقوع من الواجب، فلا معترض بذلك على ما ذكرنا.

فإن قال: فكان يجب فيمن عرف وجوب الواجبات عليه أن يعرف استحقاقه للثواب بفعلها، وقد ثبت خلاف ذلك.

قيل له: إنّ العلم بوجوبه موقوف على العلم بما له وجب إما على جملة أو تفصيل. ولم نجعل الثواب وجهًا في وجوب الفعل، وإنّما جعلناه وجهًا في حسن إيجاب الله جلّ وعزّ لا جرم أنّ من لم يعتقد الثواب في مقابلة هذه المشقّة لم يثق بحسن إيجاب الله جلّ وعزّ له وجعله إيّاه شاقًّا عليه، وأحد الأمرين بمعزل عن الآخر.

فإن قال: فكلّ هذا الذي بيّنتم إنّما يقتضي أنّه لا بدّ من نفع يقابل هذه المشقّة، فكيف جعلتم ذلك ثوابًا، وقد يجوز في المنافع أن تكون غير ثواب، على نحو ما تقولونه في الأعواض؟ فاجعلوها في مقابلة تلك المشقّة.

(١) في النصّ: وسوا.

قيل له: إنّ الثواب الذي ذكرناه يتميّز عن الأعواض بالقدر والصفة، ويجب أن يكن المستفاد بالتكليف ما يخالف العوض. يبيّن صحّة ذلك أنّه لو كان قدر الثواب قدر العوض لقبح التكليف، فإنّه قد يحسن من الله تعالى أن يبتدئ بمثل هذا العوض، فكان يجب أن يكون تكليف الشاقّ عبثًا. ولهذه الطريقة حكمنا بأنّه لا بدّ في الآلام التي تُستحقّ بها الأعواض من أن يكون فيها غرض آخر سواها، وهو الاعتبار الذي لولا الألم كان لا يثبت. وهذا المعنى لا يمكن ذكره في التكليف، فيجب أن يكون المبتغى بالتكليف غير ما يتّصل بالأعواض. هذا، فما يتّصل بالقدر ولا بدّ من تمييز ما يُستحقّ بالتكليف من الأعواض. ألا ترى أنّ النفع المستحقّ بالواجب وترك القبيح هو على طريق المدح والتعظيم؟ ولهذا لا يُستحقّ الثواب إلاّ بما به يُستحقّ المدح والتعظيم، فيجب أن يكون النفع الذي وصفناه مخالفًا للعوض، فإنّ استحقاق العوض لا يقف على طريقة المدح والإعظام. وأيضًا، فلولا أنّ هاهنا ثوابًا بصفته ما ذكرناه لكان لا يثبت استحقاقه للعوض أصلًا. يبيّن صحّة ذلك أنّ الأعواض تُستحقّ بالآلام وما يجري مجراها، ولولا التكليف لَمَا حسن منه تعالى أن يؤلم أحدًا في الدنيا، لأنّ وجه الحسن فيه ما[1] يرجع إلى الاعتبار، وذلك لا يتمّ لولا التكليف، فكيف يقال إنّ المستحقّ من المنافع بالأفعال الشاقّة الداخلة تحت التكليف هو ما يرجع إلى الأعواض؟

(١) ص: ـ ما.

## باب في استحقاق الذمّ والعقاب بالأفعال

**إعلم** أنّه لما كان المستحقّ بالأفعال والتروك[١] ينقسم إلى مدح وثواب وذمّ وعقاب، وكان قد قدّم القول في المدح والثواب واستحقاقهما، أتبعه الكلام فيما يُستحق به الذمّ والعقاب. وجملة القول في ذلك أنّ الفعل لا يخرج عن أن يكون حسنًا أو قبيحًا. وإذا كان حسنًا ولا صفة له زائدة على مجرّد حسنه، فلا مدح فيه ولا ذمّ أصلًا. وإن كان له صفة زائدة على حسنه، جاز أن يدخله المدح والذمّ، وجاز أن يدخله المدح ولا يدخله الذمّ، فالأوّل هو الواجب والثاني ما نصفه بأنّه ندب. وأمّا ما كان قبيحًا، فإنّه يدخله الذمّ والمدح.

فإذا تقرّرت هذه الجملة قلنا إنه كما يستحقّ المدح والثواب بفعل الواجب وترك القبيح، فإنّ الذي يستحقّه من الذمّ والعقاب هو بعمل القبيح والإخلال بالواجب أو تركه. أمّا القبيح إذا فعله وهو عالم بقبحه أو متمكّن من معرفة قبحه، فإنّه يستحقّ الذمّ به على بعض الوجوه، ولا يُراعى أن يكون فعله له لقبحه، كما قلنا مثل ذلك في فاعل الواجب. وأمّا الإخلال بالواجب فهو رجوع إلى نفي فعل من جهته، لا إلى وجود ضدّ له يسمّى تركًا للواجب، لئلا يقول قائل: إنّ ذلك والأوّل سواء من حيث يُرجع بهما إلى وجود فعل قبيح، لأنّا لسنا نرجع به إلى وجود فعل، كما أنّا إذا جعلناه مستحقًّا للثواب بأن لا يفعل القبيح، فليس الغرض أنّه يفعل فعلًا واجبًا. وعلى هذا يصحّ استحقاقه للمدح على هذا الوجه وللذمّ على الوجه الأوّل، عرفنا له تركًا أو لم نعرفه. ولو جاز أن يقف

(١) ص: وبالتروك.

استحقاقه للذمّ والعقاب على الأفعال، لجاز أن يقف استحقاقه لهما على الإخلال بالواجب، فكان يُقال: لا يستحقّ إلاّ على هذه الطريقة دون الوجه الأوّل. فإذا كان العلم بالوجهين على سواء في اشتمال كمال العقل عليه، فيجب أن يشترك كلّي الشيئين في استحقاق ما ذكرناه، على ما نفصّله من بعد.

## الكلام في استحقاق الذمّ

**قدّم** ذكر هذا الفصل لبيان الخلاف فيه، فإنّ الكلام إذا دار بين الشيوخ رحمهم الله طالت فصوله كما طال القول في الأصلح لمثل ذلك. وكان أبو عليّ ومن تقدّمه من الشيوخ لا يجعلون الإخلال فالواجب جهة في استحقاق الذمّ بنفسه، بل يعلّقون استحقاقه للذمّ والعقاب على ترك فعله، فلم يجوّزوا أن يكون الذمّ إلاّ على فعل، وصرفوا ما تعارفه العقلاء من استحسان ذمّ مَن لم يردّ الوديعة وغيرها إلى معنى يحدثه ويفعله[١]، وجعلوه السبب في ذمّه. والذي حقّقه أبو هاشم وأصحابه أنّ الإخلال بالواجب هو سبب لاستحقاق الذمّ، سواء قُدّر هناك فعل مضادّ الواجب أو لم يقدّر ذلك. واشتدّ الخلاف على أبي هاشم وكثر تعصّب أصحاب أبي عليّ وغيرهم عليه، حتّى أدّى إلى الإكفار والتفسيق وتشبيه حال مَن يقول بذلك مجال مَن يذهب الجبر. فعند هذا الاختلاف العظيم عُني مشايخنا ببيان أصول هذا الباب ما لم يُعنوا، ببيان استحقاق الذمّ والعقاب على فعل القبح، وان كانت الطريقة فيهما في العقل واحدة على ما نشرحه شرحًا شافيًا، إن شاء الله.

(١) ص: يفعله ويحدثه.

## باب في أنّا نعلم الواجب واجبًا وإن لم نعلم له تركًا

**إعلم** أنّ الحكم الذي يثبت للواجبات يصحّ العلم به من دون العلم بترك لها، وذلك لأنّ الذي يتميّز به الواجب عن غيره، هو استحقاق الذمّ بأن يفعله على بعض الوجوه. وهذا معلوم بأوائل العقول فيمن لم يقضِ الدين ولا ردّ الوديعة من دون أن يعرف لذلك تركًا. يبيّن صحّة ذلك أنّ العلم باستحقاقه للذمّ إذا لم يفعل ذلك هو ضروريّ. وهذا الترك لو ثبت كان طريقه الاستدلال. وغير جائز أن يقف الضروريّ على المكتسب. ولو كان العلم بوجوب الواجب وما يثبت له من الحكم موقوفًا على هذا الترك الذي قالوه، لكان في حكم الحدّ والحقيقة له، فكان الجاهل به جاهلًا بوجوب هذا الواجب وبما تقرّر من حكمه.

وليس يمكن ادّعاء ثبوت هذا الترك، لأنّه لم يصحّ دعوى الضرورة فيه ولا دلالة عليه، فالواجب نفيه، وغير ممكن أن يقال: إنّ الذي به تثبت أفعال العباد على الجملة من قيام وقعود بمثله يثبت هذا الترك. وذلك لأنّه لا بدّ من اعتراض تغيّر على المحلّ أو تجدّد حال على الفاعل يُعلم به حدوث فعل من الأفعال. وهذا ممكن في كلّ ما ثبت فعلًا، وغير ممكن فيما أثبتوه تركًا لهذا الواجب من ردّ وديعة وقضاء دين أن يُدّعى مثله. فعرفنا أنّه قد عدم الطريق إلى ثبوته، فلا بدّ من نفيه. وإن كان لو ثبت هذا الترك لا محالة، لأمكننا أن نحكم في أنّ الإخلال بالواجب سبب للذمّ، فنقول: يجب أن نستحقّ الذمّ على هذين الطريقين، على ما قاله أبو هاشم.

**وممّا** يكلّم به من خالف في هذا الباب، هو أنّه لو وقف العلم بوجوب الواجب وما يثبت له من الحكم الذي هو استحقاق الذمّ بأن لا يفعل على العلم بهذا الترك، للزم فيما

لا ترك له أن لا يثبت واجبًا، لأنّه لا يستمرّ العلم بوجوبه. ومعلوم أنّ في كثير من الواجبات ما لا ترك له ولا ضدّ له، ولا يقدح ذلك في وجوبه. وهذا على ما تقرّر من مذهبنا في النظر والتأليف والاعتماد وغيرها، ولا تؤثّر هذه القضيّة في وجوبها على بعض الوجوه وفي العلم بوجوبها. فإذا جاز أن يجب ما لا ترك له ولا ضدّ أصلًا ويكون الذمّ معلّقًا بأن لا يفعله، فكذلك فيما له ضدّ وترك يصحّ العلم بوجوبه من دون العلم بترك فاعله له. ولو لم يكن في هذا الباب إلاّ المتولّدات التي لا ترك لها مع وجوبها، لكفى. وهكذا فقد ثبت وجوب كثير من الواجبات على القديم جلّ وعزّ ولا ترك في فعله. فلو كان الأمر على ما قالوا، لكان لا يجب عليه تعالى شيء أصلًا، وكنّا لا نعلم وجوب فعل عليه أبدًا، وقد ثبت خلافه.

**وأيضًا**، فإنّ هذا الترك يقبح ويصحّ أن يُعتقد استحقاق الذمّ به، بعد أن يكون الواجب واجبًا ونعلمه كذلك، ثمّ نصرف القبح إلى هذا الترك الذي قد مانع من ذلك الواجب. فلو وقف العلم بوجوبه على قبح تركه ولن يُعلم قبح تركه إلاّ بعد العلم بوجوبه لتعلّق كلّ واحد من العلمين بصاحبه، فكان لا يحصل واحد منهما. والذي يوضح ذلك أنّا لو قدّرنا في هذا الفعل أنّه ليس بواجب لَمَا جاز أن نقضي بقبح تركه، فتبينّ لك وقوف كلّ واحد من الأمرين على الآخر.

**وأيضًا**، فلو قلت هذا الكلام عليهم،لم يكن بينه وبين ما قالوه فصل، وذلك بأن يقول: لو كان إنّما يُعلم وجوبه إذا عُرف قبح تركه، لجاز أن يقول: وإنّما يعرف قبح تركه إذا عُرف وجوبه، بل هذا أحقّ، لأنّ قبح تركه يقف على وجوب هذا الواجب الذي قد صار الترك تركًا له. صحّ ذلك لزم أن لا يُعرف قبح شيء من الأشياء إلاّ بعد العلم بوجوب ما يضادّه ويتاركه، وذلك باطل. ألا ترى أنّا نعلم قبح الجهل وغيره، ولا نقرن إلى ذلك وجوب العلم بهذا المجهول؟ وإلاّ لزم وجوب العلم بكلّ المعلومات لقبح الجهل بها. فثبت أنّ وجوب الواجب متميّز من قبح تركه، كما أنّ قبح القبيح متميّز عن وجوب تركه. وإذا صحّ ذلك أمكننا أن نبني مكالمة من ينفي استحقاق الذمّ بأن لا يفعل الواجب على هذا الأصل.

ثمّ تكلّم في معنى الترك، وكان الوجه في ذلك أنّه ليس يجري القول في هذه اللفظة على أصل اللغة، بل هي على حدّ الاصطلاح. وقد ثبت أنّ في الأشياء ما يتماثل وفيها ما يختلف، والمختلف قد يتمحّض كونه مختلفًا وقد تثبت فيه طريقة من التخصيص، وهو أن يكون مع الاختلاف متضادًّا، فكأنّ الاختلاف هو العامّ والتضادّ أخصّ منه. ثمّ قد يثبت فيما يتضادّ ما يُعدّ تركًا لغيره، إذا جمع شروطًا، وقد لا يكون إلاّ مجرّد التضادّ. فإذا كان التضادّ فقط، فهو ما يمتنع وجود أحدهما لأجل وجود الآخر. هذا هو الواجب في تحديد الضدّين. وأمّا ما يُعدّ من التضادّات تركًا ومتروكًا، فهو ممّا إن ذكرنا الحدّ فيه وجب أن نجري الكلام على طريقة من التلخيص[1] لا بنظم سائر شروطه، لأنّ شروط الشيء وأحكامه لا تُذكر في الحدّ وإنّما يورد ما تبيّن به المحدود من غيره. فلهذا قال في الكتاب: إنّ الترك ما يُفعل ابتداء بالقدرة في محلّها بدلًا من ضدّه.

إذا كان الوقت والفاعل واحدًا. ثمّ قال: والأولى أن يُذكر في الحدّ التضادّ، لأنّ به لا ينكشف معنى الترك، ولا يُذكر قولنا الفاعل واحد والقدرة واحدة، لأنّ الفاعل الواحد قد يفعل ما هذا سبيله وما ليس هذا سبيله، وكذا فالقدرة سواء كانت واحدة أو متغايرة صحّ أن يُفعل بإحداهما الترك وبالأخرى المتروك. فإذا تجنّبنا إيراد الحدّ على هذا الوجه، وجب أن نقول: إنّ الترك والمتروك عبارة عن فعلين مبتدأين يصحّ وجود كلّ واحد منهما بالقدرة في محلّها بدلًا من الآخر. وعلى هذا السبيل لا يقع الترك في المتولّد ولا في فعل مَن ليس بقادر بقدرة، ولا يصحّ من القادر أن يترك فعله اليوم بما يفعله غدًا أو بالأمس لتغاير الوقتين، ولا يصحّ من زيد أن يترك فعل عمرو. فأمّا مراعاة كون محلّهما واحدًا، فلا وجه له، لأنّ الإرادة قد تكون تركًا للكراهة وإن كانت إحداهما في محلّ والأخرى في محلّ سواه، لا حكمهما يرجع إلى المحلّ. وكذلك فلا وجه لاعتبار كون القدرة واحدة لمثل ما ذكرنا من أنّ القدرة على الإرادة تكون في جزء من القلب والقدرة على الكراهة في جزء آخر، وإن كانت إحداهما تركًا للأخرى. ولا بدّ من أن يكون أحدهما ضدًّا للآخر، لأنّه يمتنع اجتماع الترك والمتروك، ولو لم يكونا ضدّين لم يمتنع ذلك.

(١) ص: التخليص.

**فإذا** تقرّرت هذه الجملة، صحّ ما قلنا إنّ المُخَلّ بالواجب قد يُخلّ به لا إلى ضدّ صفته ما ذكرناه، فلماذا يجب تعليق الذمّ بذلك الترك[١]؟ وكيف يلزم المتولّد ويجب، ولا ترك له؟ وكيف يلزم القديم تعالى فعل الإثابة وغيرها، وليس في فعله ما هو ترك؟

**ثم** قال: فعند هذا الكلام جعل بعض من خالفنا حدّ الواجب: ما إذا لم يفعله فلا بدّ من ترك أو فعل قبيح إمّا في الوقت أو من قبل، وزعموا أنّ القديم لو لم يُثِب المطيع لكان التكليف السابق قبيحًا وعليه كان يثبت الذمّ. وهذا الكلام كالأوّل، لأنّا قد نعلم حسن ذمّ المخلّ بالواجب من دون علم منّا بفعل قبيح قد سبق منه فتوجّه الذمّ إليه. وبعد، فإنّما ساغ له هذا القول بناء على الترك الذي يعلّق الذمّ به، حتّى إذا لم يجد ذلك صرف الذمّ إلى ما قاله، وقد بطل ذلك بما تقدّم.

وقد حكي عن قوم من متأخّري أصحاب ابن الإخشيد أنّهم صرفوا ذمّ المخلّ بالواجب إلى حاله له[٢] قبيحة عند إخلاله بالواجب، وزعموا أنّ ذلك ممّا نعرفه على الجملة. وهذه إحالة على مجهول، إذ لا يعقل أحدنا فيمن لم يردّ الوديعة سوى أنّه ما ردّها. ومن عجيب أمرهم إثباتهم الأحوال فيما يرجع إلى النفي مع منعهم من الأحوال فيما طريقه الإثبات. وقولهم فيمن لم يفعل أنّ له حالة مع أنّه لا حال له بكونه فاعلاً، فكيف بأن لا يفعل؟ فعلى هذه الطريقة يجري هذا الباب.

(١) ص: القول؟
(٢) ص: ـ له.

## باب في أنّ تعليق الذمّ بأن لا يفعل الواجب صحيح

**إعلم** أنّه إذا كان المرجع بالذمّ إلى خبر مخصوص، فلا شبهة في صحّة تعلّقه بأن لا يفعل الفاعل ما وجب عليه، كما صحّ أن يكون ذلك معلومًا، وكلّ ما صحّ لعلم به صحّ الخبر عنه. وجرى مجرى فعله للقبيح، لأنّه لمّا صحّ كونه معلومًا صحّ أن يتناوله الذمّ. فعلى ذلك يبطل قول من زعم أنّه لا يجوز تعليق الذمّ بأن لا يفعل الفاعل الواجب وإنما يجوز أن يتعلّق الذمّ بوجود أمر حادث، لأنّ الأمرين إذا جريا مجرى واحدًا في صحّة العلم بهما فكذلك في صحّة ذمّ المكلّف عليهما.

فإن قال: ما أُنكِرُ ذلك لو صحّ أن يكون ما ذكرتم معلومًا، ولكنّي أمنع من أن يكون لهذا العلم معلوم، فلا يبقى ها هنا ما يعلّق الذمّ به إلاّ على ما أقوله من وجود فعل.

قيل له: إنّ معلوم العلم بأنّه لم يفعل الواجب هو انتفاء هذا المقدور من جهته. فإذا انضاف إلى هذا العلم العلم بأنّ ما هو مقدوره بعينه لا يصحّ كونه مقدورًا لغيره حصلنا على العلم بعدم هذا الفعل أصلًا، فثبت على كلّ حال أنّ ما ذكرناه معلوم، وقد بيّنّا أنّ ما صحّ العلم به صحّ الإخبار عنه، والذمّ هو خبر مخصوص.

وأمّا إذا قال القائل: إنّ ذلك وإن صحّ فلن يحسن إلاّ عند وجود فعل، وإلاّ اقتضى حسن ذمّه لا على شيء.

قلنا: إن أردت بذلك حسن ذمّه لا على فعل موجود فهو الذي بيّنّا من قبل حسنه في المخلّ بردّ الوديعة وغيرها. وإن أردت أنّه لا يحسن ذمّه لا على وجه من الوجوه فكلاّ، لأنّا قد بيّنّا أن الذمّ تناول عدم هذا المقدور من جهته مع تمكّنه من فعله وعلمه بوجوبه أو تمكّنه من معرفة وجوبه. فقد أشرنا إلى جهة معقولة، فبطل ما قالوه.

## باب في الدلالة على أنّه يستحقّ الذمّ بأن لا يفعل الواجب

**حصر** الأدلّة الدالّة على[١] استحقاق الذمّ بأن لا يفعل المكلّف الواجب بثلاثة أوجه. أوّلها: ما قد تقرّر من أنّ العلم بحسن الأفعال وقبحها ووجوبها لا يحصل إلا مع العلم بوجه هذه الأحكام، إمّا على جملة أو تفصيل. وهذا أصل قد مضى بيانه في أبواب العدل. فإذا ثبت ذلك، فيجب لو كان إنّما يحسن ذمّ مَن أخلّ بالواجب لا لإخلاله به فقط، لكُنّا لا نعرف حسن ذمّه إلاّ عند العلم بالترك الذي قالوه. ويجري مجرى حسن ذمّنا لمن كفر بقلبه، لأنّا متى طوى عنّا وقوع هذا الكفر منه لم نعرف حسن ذمّه. وإذا عرفناه مع أنّه باطن عرفنا حسن ذمّه، فصار ذلك دلالة على ما قلناه ودلالة على الأصل الذي بنينا الكلام عليه. ومعلوم أنّا لا نعرف سوى إخلاله بالواجب الذي هو ردّ للوديعة وقضاء للدين، من دون إمكان الإشارة إلى هذا الترك الذي يدّعونه، ومن دون العلم بالحالة القبيحة التي حكيناها عن بعضهم، فيجب أن يكون ذلك هو الوجه لا غير.

ويبيّن صحّة ذلك أنّ العقلاء مشتركون في حصول هذه المعرفة لجماعتهم، وهو استحسانهم ذمّ مَن أخلّ بردّ الوديعة، وليس يعتقد كلّهم هذا الترك الذي قالوه، بل كثير منهم ينفونه أصلًا. وكيف تمكن دعوى ترك يوجد من المخلّ بردّ الوديعة، ونحن نراه يطرح نفسه ويستلقي على قفاه، فلا يفعل شيئًا. وهكذا إن كان قد لزمه الكلام، فكفّ عن الكلام وأسبابه، لاستحقّ الذمّ وإن كان يتعذّر الإشارة إلى ما هو ترك للكلام صدر من جهته. فثبت بهذه الجملة نصرة هذا الدليل. وما يُزاد على ذلك فقد بيّنّاه من قبل.

(١) ص: على أنّ.

وجعل الوجه الثاني قريبًا ممّا قد[١] مضى، وتحريره أنّه لو لم يكن الإخلال بالواجب جهة لاستحقاق الذمّ لكان حكم الواجب وحكم المباح وغيره من الأفعال سواء، لأنّه على موضوع مذهبهم ليس الذي لأجله يستحقّ الذمّ أنّ ما أخلّ به واجب، ولكن لأنّ ما فعله قبيح. وهل بين تعليق الذمّ على الإخلال بالواجب وبين تعليقه بلونه وطوله فصل؟

فإن قيل: الفرق أنّ الإخلال بالواجب هو دلالة على هذا الترك المستحقّ به للذمّ، وليس تثبت دلالته متى أخلّ بالمباح وبغيره من أقسام الأفعال.

قلنا: فكان يجب فيمن لم يستدلّ على هذا الترك أن لا يعرف حسن ذمّه، وهذه حالنا ومع ذلك نعرف حسن ذمّه. بل كان يجب فيمن ليس من أهل النظر والاستدلال أن لا يعرف ذلك وقد ثبت أنّ العاميّ كالعالم في استحسان ذمّ من لم يردّ وديعة عنده. وبعد، فمن الجائز أن يكون طول زيد ممّا يُعرف أنّه يختار عنده القبيح، فيصير دلالة على ذلك، وهكذا إخلاله بالمباح. ومع هذا فغير جائز تعليق الذمّ بهذه الأشياء ولا يسوّى بين المباح الذي يخلّ به وبين الواجب، فبطل هذا السؤال.

**والوجه** الثالث هو بأن يبنى الكلام في هذه المسئلة على أصل، وهو جواز خلوّ القادر منّا مع سلامة الحال من الأخذ والترك. وإذا تقرّر هذا الأصل ظهر الكلام في ذلك، لأنّه قد ثبت أن المكلّف في حال تكليفه لا يخلو من أن يكون من أهل الثواب والمدح أو من أهل العقاب والذمّ. فإذا قدّرنا خلوّه من الفعل، فلا بدّ من ثبات أحد هذين الوصفين فيه، ولا يكون كذلك إلاّ وهو مستحقّ للثواب والمدح بأن لا يفعل القبيح لقبحه، أو يستحقّ العقاب والذمّ إذا أخلَّ بالواجب. وندلّ على صحّة هذا الأصل بعد هذا الباب. وكما أن مشايخنا بنوا كلامهم على هذا الأصل. فالمخالف لنا في المسئلة قد بنى كلامه على هذا الأصل فيحيل خلوّه من الأخذ والترك، ويجعل الذمّ مصروفًا إلى فعل. إلاّ أنّه يصحّ لنا ذلك دونهم، لأنّه يقول لهم: فلِم لا يصحّ أن يحصل فيه وجهان يستحقّ بهما الذمّ، أحدهما إخلاله بالواجب والثاني فعله لهذا الترك؟ فلا تكون لهم في ذلك دلالة على ما يريدونه.

(١) ص: ـ قد.

وهذا هو الصحيح عند مشايخنا، وعليه دلّ كلام أبي هاشم آخرًا، وأجروا ذلك مجرى فعله لتركين. فكما أنّه يستحقّ عليهما جميعًا الذمّ، فكذلك الحال ها هنا. وقد جرى في كلام أبي هاشم في بعض كتبه أنّه إذا جُمع بين الترك وبين الإخلال بالواجب انصرف ذمّه إلى الترك، وهذا لا يستمرّ على أصله. وقد حكى في الكتاب ما استدلّ به أبو هاشم في كتابه الأوّل في استحقاق الذمّ، وتحريره أنّ من لزمته العطيّة من ردّ دين أو وديعة أو غيرهما فلم يفعلها، فلا وجه يفعلها، ولا وجه يستحقّ الذمّ لأجله سوى أنّه لم يفعلها، لأنّه إن قيل إنّ استحقاقه للذمّ هو على تسكين يده وكان الواجب عليه تحريكها، فقد عُرف أنّه يصحّ أن يكون دافعًا للعطيّة مع سكون هذه اليد بأن يعطي باليد الأخرى. فلا يصحّ صرف ذمّه إلى هذا السكون الحاصل في يمينه، ثمّ كذلك في كلّ التروك. ولا يمكن الحكم بقبح شيء منها لصحّة وجود العطيّة مع كلّ واحد منها، كما توجد ولا عطيّة. فلو صرفنا الذمّ إلى بعض هذه التروك لم تكن حالة العطيّة بأولى من خلافها. وليس بعد هذا إلاّ أنّه يستحقّ الذمّ على أن لم يعطِ ما لزمه أن يعطي. وإنّما نصوّر هذه الدلالة في الواجب الذي له أكثر من ترك واحد. فأمّا إذا لم يكن له إلا ترك واحد، فلا شبهة في وجوب القضاء بقبحه، فيمكن عند ذلك توجيه الذمّ إليه فقط، لأنّ مع هذا الترك لا يوجد الفعل ومن دونه يثبت. وهذه الطريقة مبنيّة على أنّ الممتنع من ردّ الوديعة بجميع جوارحه لا يقبح تسكينه لجوارحه كلّها، لمّا كان كلّ واحد منها لا يقبح من حيث صحّ ردّها معه. وهذا هو اختيار أبي هاشم. وبه قال الشيخ أبو عبد الله، فأجروا جميع التروك مجرى الآحاد. وقال في الكتاب إنّ المختار هو ما ذكره الشيخ أبو إسحاق. وهو أنّه تقبح هذه التروك عند اجتماعها وإن كانت لا تقبح عند الانفراد. وذلك لأنّ عند مجموعها يمتنع وجود هذه العطيّة، ولا يمتنع وجودها مع كلّ واحد منها على حدة. فإذا لم يعطِ بشيء من جوارحه، قبح جميع ما يُعدّ تروكًا له. واستحقّ الفاعل الذمّ على هذه القبائح وعلى أن لم يفعل الواجب على وجه التقسيط. وصارت هذه التروك من حيث يُمنع معها هذا الواجب بمنزلة ما له منع واحد وقد أتى به المكلّف.

وعلى هذا نقول: إنّ من اشتغل بالأكل مع تضيّق الصلاة عليه قبح منه الأكل، لأنّه

يصير منعًا عنها. ويفارق ذلك عندما مَن كان قد لزمه الصوم من أوّل نهاره، فأكل في الأوّل حتّى صار مفطرًا، لأنّ أكله فيما بعد لا يصير مانعًا له من الصوم، لأنّه وإن لم يأكل في هذا الوقت فقد تعذّر عليه الصوم، فلم يكن هذا الأكل منعًا له عن الصوم الواجب عليه ولا تركًا له، ولا صار موصوفًا بالقبيح. ألا ترى أنّا قد أوجبنا في الترك أن يصحّ من القادر أن يفعله بدلًا من المتروك؟ ولا يمكن النصرانيّ في بعض النهار أن يكون صائمًا مع تقديمه الأكل من أوّله. ومتى ألزمنا المكلّف ضربًا من الإمساك، فلدلالة أخرى شرعيّة، لا لِما يرجع إلى أنّ أكله ممانع لصومه، فوجب اعتبار ما ذكرناه في قبح ترك الواجبات.

# باب في أنّ القادر منّا مع السلامة يجوز أن يخلو من الأخذ والترك

**كان** أبو عليّ ومن تقدّمه يقولون إنّ القادر بقدرة لا بدّ من أن يكون فاعلًا للشيء أو تاركًا له فاعلًا لضدّه عند سلامة الأحوال وزوال العوارض والموانع، وكانت هذه القضيّة عندهم واجبة فيما كان مباشرًا من الأفعال دون ما كان متولّدًا. فأمّا إذا اعترض المنع، جاز خلوّه من المباشر أيضًا. وإذا كان القادر قادرًا لنفسه لم يجب فيه ذلك. بل لا بدّ من خلوّه من الأخذ[١] والترك. وقال أبو عليّ: إنّ القادر إذا سكّن نفسه فإنّ ذلك السكون لا يبقى ما دام سليم الأحوال ليثبت له وجوب تجديده للسكون حالًا فحالًا، فأمّا إذا كان هناك منع بقي سكونه. فدعاه هذا المذهب إلى أن خالف بين السكونين مع صحّة البقاء على هذا النوع. وهكذا قال في العلم، لأنّه في نوعه يصحّ البقاء عليه عنده، ثمّ يخالف بين حاليه في سلامة القادر أو اعتراض منع عليه. وقد كان يمكنه أن يقول ببقاء السكون الأوّل وإن أوجب تجديد أمثاله، لأنّه لا تمانع بينهما لفقد التضادّ أو ما يجري مجراه. وربّما يشبّه حال القادر[٢] بقدرة بحال المحلّ، فكما لا يخلو ممّا يعاقب عليه ويتضادّ فكذلك في القادر. وربّما بنى مسئلة القادر بقدرة في امتناع خلوّه من الأخذ والترك على أنّ الذمّ لا بدّ من أن يكون على فعل وأنّ الإخلال بالواجب ليس بوجه في استحقاق الذمّ كما يبني استحقاق الذمّ على هذا الأصل. فنقول في الأوّل إنّ الكائن في دار غيرِهِ إذا نهاه ربّ الدار عن القعود فيها فلم يخرج، فلا بدّ من أن يستحقّ الذمّ. فإذا لم يجدّد السكون في

(١) ص: الفعل.
(٢) ص: القدرة.

نفسه حالًا بعد حال لم يكن هناك ما يُصرف استحقاق الذمّ إليه، فيجب أن لا يخلو من الخروج أو من فعل القعول، هذه جملة مذهب من خالفنا.

**فأمّا** أبو هاشم وأصحابه فقالوا: يجوز خلوّه من الأخذ والترك مع سلامة الحال في المبتدأ من الأفعال وفي المتولّد منها. ويجوز أن تستمرّ حاله في ذلك ما لم يعرض هناك من دواعي الحاجة شيء. فإذا عرض ذلك وجب أن يفعله للداعي لا لمجرّد كونه قادرًا. ويقول في القاعد في دار غيره بإذنه إنّه إذا نهاه فقد ينصرف ذمّه إلى فعل من أفعاله إذا كان لو لم يجدّد في نفسه السكون لسقط، وذلك بأن يكون في حال انتصابه أو في حال قعوده وقد يجوز أن يخلو من الفعل بأن يكون مستلقيًا. فعلى الأوّل يستحقّ الذمّ على الفعل وعلى أن لم يفعل الواجب، وعلى الثاني يستحقّ الذمّ على أن لم يخرج.

**والدليل** على المسئلة وجوه: أحدهما أن يُقال: قد ثبت جواز خلوّ القديم جلّ وعزّ من الفعل وضدّه فيجب مثله في القادرين منّا. وإنّما صحّ منّا هذا البناء لجواز أن يسبق العلم بكونه تعالى قادرًا وما يتّصل به من الأحكام قبل العلم بما قد وقع فيه الخلاف في هذه المسئلة، فأمكن الاستدلال به ولم يكن استدلالًا بالفرع على الأصل. فإذا تقرّر ذلك قلنا: فلو استحال فينا لكان يستحيل فيه تعالى، وإذا صحّ فيه ما ذكرناه وجب مثله فينا. يبيّن هذا أنّه لو استحال فينا، لم تكن هذه الاستحالة إلاّ ما يرجع إلى كوننا قادرين فقط، كما أنّه فيمن يجوز خلوّه من الأخذ والترك ليس إلاّ لكونه قادرًا فقط. فصار وجوب الفعل أو صحّته لا بدّ من رجوعهما إلى مجرّد كونه قادرًا، فلو وجب فينا لوجب فيه تعالى، وإذا صحّ فيه تعالى وجب مثله فينا.

ومتى قالوا: إنّ ذلك إنّما وجب لأمر يرجع إلى الدواعي، بطل بما نعرفه من حال الساهي، لأنّهم يوجبون أنّه لا يخلو من الأخذ والترك كما قالوا مثله في العالم.

ومتى قالوا: هذا الحكم في الشاهد هو للقدرة لا لمجرّد كونه قادرًا، لزمهم أن لا يخلو من المتولّد كما لا يخلو من المباشر، لأنّ حكم القدرة مع المتولّد والمبتدأ على سواء، يجب أن يخلو منه أيضًا، وقد ثبت خلافه. ونحو هذا هو الجواب إذا قالوا: إنّما جاز خلوّه تعالى

من الفعل لأمر يرجع إلى أنّه قادر لنفسه، لأنّ هذا يقتضي استحالة خلوّ أحدنا من المتولّد، لأنّه قادر عليها بقدرة، وقد عرف فساده.

**وأحدها** ما كان الشيخ أبو إسحاق يعتمده، وهو أنّ أحدنا مع علمه بتصرّف الناس في الأسواق يخلو من أن يريده أو يكرهه مع قدرته عليهما وزوال الموانع. فلو كان القادر منّا على الشيء المبتدأ لا يخلو من أخذ فيه أو ترك، لَما صحّ ما ذكرناه. وإذا ذكرناه على هذا الطريق وصوّرناه في العالم بالشيء لئلاّ يقولوا: إنّه يمتنع عليه أن يريد الشيء أو يكرهه لأنّه لا يخطر له ذلك بالبال. ولا يمكنهم أن يقولوا: إنّ الإرادة تقع تبعًا للمراد فجاز خلوّه منها ومن ضدّها، لأنّ موضوع مذهبهم أنّ لا فرق بين سائر مقدورات القدر إذا كانت مباشرة.

وفي هذا الموضع دعا مَن خالفنا في ذلك أن أثبت معنى ثالثًا يضادّ الإرادة والكراهة. وكَنَوا عنه بالإعراض عنهما فقالوا: إنّ ما لا يريده ولا[1] يكرهه فهو معرض عنهما. وهذا المعنى ممّا لا أصل له، فكيف يُقضى بانصرافه عنهما إليه؟ يبيّن صحّة ذلك أنّه لا طريق لإثباته من جهة الإدراك ولا من جهة الوجدان من النفس ولا من جهة الاستدلال عليه لأنّه لا حكم له، فبطل إثباته. وبعد، فلو كان هاهنا ما يُنصرف إليه غير الإرادة والكراهة، لوجد أحدنا الفصل فيما ليس يريده ولا يكرهه بين أن يكون ذلك الشيء ممّا تصحّ إرادته وكراهته وبين ما لا يكون كذلك، لأنّه في الأوّل يجد نفسه معرضة عمّا لا يريده ولا يكرهه ولا يجدها كذلك في الثاني. وقد ثبت فساد ذلك، فبطل إثبات هذا المعنى الثالث، وتقرّر الإلزام الذي أوردناه عليهم.

**وكما** أنّ هذه الطريقة يصحّ ذكرها في الإرادة والكراهة، فقد يصحّ ذكرها في الاعتقادات المتضادّة التي يقدر عليها أحدنا مع خلوّه منها أجمع، لأنّه قد يخلو من اعتقاد الشيء على ما هو به وعلى ما ليس به. وهذا أيضًا فهو بناء على أنّ السهو والشكّ غير معنيين، فيصوّر خلوّه من الاعتقادات المتضادّة أجمع. وقد يورد ذلك على وجه آخر، وهو ثبوت القدرة على ما لا نهاية له من المختلفات المقدورة بقدر القلوب، نحو الاعتقادات

(١) ص: وما لا.

المبتدأة التي يصحّ منه فعلها بقدر[١] قلبه. فكان يجب أن كان لا يخلو من فعل المتضادّات أن يكون ما يفعله من ذلك غير محصور بعدد. وهذا الإلزام في الاعتقاد أوضح منه في الإرادة والكراهة، لأنّه ربّما يُقال بحاجتهما إلى الاعتقاد مع استغناء الاعتقاد عن الاعتقاد. وقد بيّن في الكتاب أنّ هذا الوجه من الإلزام لهم هو آكد ممّا يلزم القائلين بالأصلح من وجود لا يتناهى من أفعال القديم، لأنّهم قد جعلوه واجبًا من حيث الحكمة والجود، وهؤلاء أوجبوا استحالة خلوّ القادر منّا من الأخذ والترك، فكان الكلام أشدّ لزومًا لهم.

**وأحد** ما قد اعتمده أبو هاشم هو[٢] أنّه إذا كانت أحوال القُدَر في القضيّة التي قالوها لا تختلف، فيجب في أحدنا إذا أرسل يده إرسالًا وفيها قدر أن لا تخلو حاله معها من أن يكون فاعلًا بها أجمع الحركة أو[٣] السكون. فإن فعل بها أجمع السكون، أوجب أن يتعذّر على الضعيف الذي تنقص حاله عنه في القدرة رفعها مع قدرته على رفع ما يقابلها في الثقل، وقد عرفنا خلافه. ولو فعل ببعضها السكون، اقتضى خلوّ الباقي من الأخذ والترك. وهذا هو المقصد. وإن كان فاعلًا بجميعها لحركة اقتضى أن يصير عونًا للضعيف على رفعها، حتّى لا يجد من المشقّة مثل ما يجده فيما يوازنه، وهذا أيضًا باطل. فليس إلاّ أنّه قد خلا من فعلها جميعًا، ولا يمكن أن يُجعل فاعلًا لِما يقدر عليه من السكون، ويقصر بالمنع على المتولّد من الأفعال دون المباشر، وذلك لأن المنع واقع بين كلّ ضدّين سواء كانا متولّدين أو مباشرين أو أحدهما بهذه المثابة والآخر بخلافه. ونحو هذا الاستدلال هو أن يقال: كان يجب إذا وضع أحدنا يده على مخدّة ثمّ أزيلت من تحت يده أن لا تسقط، لأنّه يجب أن يكون فاعلًا فيها ما يقدر عليه من السكون. وهذا يقتضي أن لا فرق بين أن يطرحها على مخدّة وبين أن يسكنها في الجوّ، وقد تقرّر خلافه.

(١) ص: أقدر.
(٢) في النصّ: وهو.
(٣) ص: و.

**وأحدها** هو أنّه إذا تقرّر أنّ من حكم القادر على الشيء أن يصحّ منه أن يفعل وأن لا يفعل، وإلاّ لحقت حاله بحال المضطرّ إلى الفعل، فيجب في كلّ واحد من الضدّين اللذين يقدر عليهما أن يصحّ منه أن يفعل وأن لا يفعل، وقولهم يقدح في صحّة هذا الأصل، لأنّهم يوجبون وقوع أحدهما. والذي يبيّن أنّ ذلك من حكم القادر ما قد تقرّر في كونه تعالى قادرًا على الأفعال، وتقرّر في كون أحدنا قادرًا على المسبّبات، فيجب أن يكون ذلك من حكمه في جميع ما قُدّر عليه. وبعد، فإذا كان حاله مع الضدّين المقدورين له سواء، فلماذا يجب وقوع أحدهما لا بعينه ولا وجه يوجبه؟ وليس القوم ممّن يعلّقون ذلك بالدواعي، لأنّ الساهي كالعالم في استحالة خلوّ قدرته من الفعل. وبهذا تفارق حالهم حالنا، لأنّا نقول بصحّة خلوّه منهما، فإذا تعيّن وقوع أحدهما فللداعي المتعيّن به، وإذا كان الكلام في الساهي فعلى تقدير الدواعي، كما نقوله في إثبات العبد محدثًا لتصرّفه.

وبعد، فقد يجوز تقابل الداعيين وتعارضهما، فلا يقع واحد منهما، والقوم قد أحالوا خروجه عن الفعليّة أصلًا.

فأمّا من أحال خلوّه من الأخذ والترك، فقد يبني ذلك على مسئلة استحقاق الذمّ فيقول: لو خلا منهما لخرج عن استحقاق المدح والذمّ. وربّما رجعوا في تصحيح ذلك إلى المسئلة التي حكيناها عنهم في أوّل الفصل، وهي القاعد في دار غيره، إذا حظر عليه الكون فيها فلم يخرج منها، استحقّ الذمّ، ولا وجه له إلاّ فعله في نفسه حالًا فحالًا ما يجوز صرف الذمّ إليه. ونحن قد بيّنّا أنّه وإن خلا من الأمرين، فقد يجوز استحقاقه للمدح لإنّه لم يفعل القبيح، وللذمّ لأنّه لم يفعل الواجب. وهذا قولنا في المسئلة التي استشهدوها، لأنّا نصرف ذمّه إلى أنّه لم يخرج من الدار مع تمكّنه منه. هذا إن كان لا يحتاج إلى تجديد السكون في نفسه، وإلاّ صرفنا الذمّ إلى ما يجدّده في نفسه. ويبيّن صحّة ذلك أنّهم قد قالوا بجواز خلوّه من المتولّدات، ولو كان قد وضع متاعًا في دار غيره ثمّ نهاه صاحب الدار عن ذلك فلم يفعل، لكان هذا هو الوجه في استحقاق الذمّ دون أن يكون فاعلًا فيه فعلًا، فكذلك إذا نهي عن اللبث في الدار.

ومتى قالوا: إنّه يصرف ذمّه إلى ما يفعله في نفسه ممّا يضادّ إخراج متاعه من الدار، قلنا: إنّا نذمّه ولا يخطر لنا ما ذكرتم بالبال، فكيف يصحّ ما قلتم؟

وأحد ما يعتمدونه في امتناع خلوّه من الأخذ والترك ردّهم حال القادر إلى حال المحلّ، لأنّه لا يجوز خلوّه ممّا يحتمله ومن ضدّه من الأكوان وغيرها. وإن كان لا وجه بجمع أحد الأمرين إلى الآخر لو سُلّم ذلك لهم[1] في المحلّ، فكيف وقد جاز عندنا خلوّ المحلّ من كثير من الأعراض، وإنّما لا يجوز في الأكوان خاصّة لعلّه لا توجد في غيرها؟ هذا، وقد يجوز بقاء الكون في المحلّ ولا يجب تجدّده حالًا فحالًا، فهلاّ قالوا مثله في القادر؟ وبعد، فإنّه قد جاز عندهم تصوّر منع في القادر فيخلو من أخذ وترك، وهذا غير سائغ في المحالّ.

**فأمّا** الفصل الذي أورده من بعد في الكتاب، فهو على ما تقرّر من مذهب أبي هاشم أنّه يجوز خلوّ القادر بقدرة من الأفعال التي يقدر عليها ومن أضدادها فيقول: إنّ مقدورات العبد تنقسم إلى وجهين: أحدهما أفعال القلوب والآخر أفعال الجوارح. وما كان من أفعال القلوب متولّدًا كالعلم، فلا شبهة في جواز خلوّه منه بلا خلاف، وما عداه من النظر والإرادة والكراهة والاعتقاد والظن[2] فلا وجه لأجله يجب أن يُفعل بعضها لا محالة إلاّ عند بعض الدواعي. وعلى هذا يقول في العلم الذي يفعله بابتداء إنّه لا يكاد يخلو منه لثبوت الداعي، على ما مضى ذكره في المنتبه من رقدته. وإنّما نوجب وقوع ما يقع من ذلك لا لاستحالة خلوّه من الأخذ والترك لكن لخلوص الداعي إليه. وأمّا أفعال الجوارح، فما لم يعرض فيها ما يقتضي ضربًا من الحاجة فيقع ما يُحتاج إليه، أو لا يصحّ ثبوته وبقاؤه على بعض الوجوه إلاّ به، فخلوّه منه جائز. فلهذا أجزنا خلوّه عند الاستلقاء على قفاه من سائر الأفعال، ويفارق أن يكون منتصبًا قاعدًا أو واقعًا. وعلى هذا الذي ذكرناه من ثبوت الحاجة والدواعي لا تفترق الحال بين المتولّد والمباشر، فلهذا لا يعرى من ابتلاع الريق كما لا يعرى عند فتح الجفن من تحريكه وقلبه. وهكذا الحال

(١) ص: لهم ذلك.
(٢) والظنّ والاعتقاد.

في الكلام وإن كان متولّدًا، لأنّه تجوز خلوّه منه ومن سببه، فإذا عرض الداعي فعله بإيجاد سببه.

واعلم أنّا قد قدّمنا من قبل أنّه وإن لم يخلُ القادر بقدرة من الأخذ والترك جاز أن يكون الإخلال بالواجب أيضًا جهة في استحقاق الذمّ، فلا حاجة بنا إلى البناء على هذا الأصل، وإنّما ندفع من خالفنا إلى البناء على ذلك.

## باب في تمييز الذمّ المستحقّ على فعل ممّا يُستحقّ لا على فعل

**إعلم** أنّا قد بيّنّا أنّ الإخلال بالواجب جهة في استحقاق الذمّ. وليس في ذلك أنّه لا يستحقّ المخلّ بالواجب الذمّ إلاّ على هذا الوجه، بل يصحّ أن يكون تاركًا للواجب كما أنّه مخلّ به، فيثبت الذمّ عليهما معًا. لكنّ[1] العلم بالإخلال بالواجب يتّضح ويتجلّى فإنّا نعلم أنّ من كانت عنده وديعة لم يردّها ولم يأتِ بالواجب فيها، ولا نعلم ضرورة ما يجعل تركًا له، بل لا بدّ من فضل تأمّل نعرف به أنّ هذا المخلّ بالواجب قد فعل تركًا له، اللّهمّ إلاّ أن يكون ذلك من الباب الذي يجده أحدنا من نفسه، مثل أن يجب عليه فعل إرادة أو اعتقاد لشيء فيفعل كراهة له أو اعتقادًا يضادّ ما قد وجب عليه من ذلك. فأمّا على غير هذه الطريقة، فلا بدّ من تأمّل زائد. وكما قد يتبيّن من نفسه هذا الترك، فقد يتبيّن من غيره في بعض الأحوال ذلك، وقد تخفى الحال فيه. فلهذا لا يعرف فيمن لم يردّ وديعة عنده أنّه قد فعل في جارحته من السكون ما يكون تركًا لهذا الردّ، ولكن يجوز أن يكون قد فعله ويجوز خلافه، فصار ما يوجبه مخالفونا نجوّزه نحن.

فإن قيل: أتصفون ترك هذا الواجب أنّه قبيح بكلّ حال، وتوجبون استحقاقه للذمّ به أم لا؟

قيل له: فصّل أبو هاشم فقال: إن كان ذلك الفعل لا يقع إلاّ بجارحة بعينها كالكلام نُظر: فإن لم يكن فيه إلاّ أنّه لم يفعله استحقّ الذمّ على أنّه أخلّ بالواجب عليه

(١) ص: لا أنّ.

فقط، وإن كان قد فعل ما هو ترك له أو ترك لسببه بأن يكون من باب المتولّد استحقّ الذمّ على هذا الترك ووصف بأنّه قبيح. فالأوّل هو بأن لا يفعل الكلام ولا فعل سببه، والثاني بأن يسّكن لسانه لأنّ ذلك في حكم الترك لسببه. ويفارق ذلك عنده ما يصحّ وقوعه بجوارح كثيرة كالعطيّة، لأنّه إذا لم يفعلها انصرف الذمّ إلى هذا الوجه فقط، ولا يتّصف عنده هذه التروك المفعولة في هذه الجوارح بالقبح ولا يوجه الذمّ إليها. وقد حكينا من قبل أنّ الصحيح في ذلك ما قاله الشيخ أبو إسحاق من أنّها عند الاجتماع توصف بالقبح دون حالة الانفراد. ولا بدّ على هذا القول من استحقاق الذمّ بها كما يُستحقّ بالإخلال بلواجب، لأنّهما جميعًا جهتان لاستحقاق الذمّ. فلا فصل بين أن يقال: يُستحقّ بهذا الوجه دون ذاك، أولى من خلافه. ويصير بمنزلة من قال: إنّ الذمّ يُستحقّ بالترك فلو أنّه ترك الواجب بتروك كثيرة لاستوت حالها في استحقاق الذمّ بها أجمع. وكان على طريقة أبي هاشم إنّما يُستحقّ الذمّ على الإخلال بالواجب إذا لم يكن هناك فعل، فأمّا عند وجود فعل فإنّ الذمّ إليه ينصرف، والصحيح خلافه على ما تقتضيه أصوله، وإليه مال شيوخنا بعده.

فأمّا حال هذا الذمّ في المقدار، فليس يتغيّر بل يكون قدره قدرًا واحدًا، ولكنّه ينقسط كتقسيطهم الذمّ المقدّر على هذه التروك، وهكذا قولهم في العقاب، وقولنا أيضًا مثله. وكذا يجب فيمن لم يفعل الكلام وتركه بترك سببه، وكذاك القول فيما ذكره في الكتاب فيمن لم يفعل اللطف وما هو لطف فيه فيكون مخلاً بواجبين فيستحقّ الذمّ عليهما.

وقد حكى عن الكتاب المُغني أنّه لا يمتنع فيمن لم يفعل الواجب على وجه لا بدّ من فعل ترك له أنّ الذمّ يُستحقّ على الإخلال بالواجب، وأنّ هذا الترك لا معتبر به. ولكن الأولى ما قدّرناه من استحقاقه للذمّ على الأمرين جميعًا. وعلى هذا الأصل يجب فيمن لزمه فعل الكلام فلم يفعله ولا فعل سببه وتركه أن يستحقّ الذمّ على هذه الوجوه الثلاثة.

فإن قال: فلِم لا يجوز إفراد استحقاقه للذمّ على هذا الترك عن استحقاقه للذمّ على الإخلال بالواجب؟

قيل له: لأنّه من المحال أن يكون تاركًا لهذا الواجب إلاّ وهو مخلّ به غير فاعل له،

وإلاّ أدّى إلى اجتماع الترك والمتروك، ويفارق إذا لم يفعل الواجب، لأنّا لا نعرف بهذا القدر أنّه فاعل لتركه لجواز خلوّه من الأخذ والترك.

**هذا** هو الكلام في استحقاقه للذمّ على أن لم يفعل الواجب، ويكفيه في هذا الاستحقاق أن لا يكون فاعلاً للواجب، وقد يصحّ عندنا أن يستحقّ المدح على أن لم يفعل القبيح، لكنّه لا بدّ من أن يكون غير فاعل له لقبحه. ولا يتأتّى بدلًا من ذلك أن يكون غير فاعل للواجب لوجوبه، فإنّ الوجوب إن لم يدعُ إلى الفعل لم يصرف عن.

والحال في الشاهد والغائب في الوجهين على سواء، أعني في استحقاق المدح على أن لم يفعل القبيح[١] لقبحه وتقدير استحقاق الذمّ لو لم يفعل الواجب تعالى عن[٢] ذلك. وهذا أحد ما اعتمده أبو هاشم في أنّ الإخلال بالواجب وإن لم يقترن إليه فعل القبيح هو جهة في استحقاق الذمّ، لأنّه قد ثبت أنّ القديم تعالى، لو كلّف وأطاع المكلّف فلم يوفّر عليه الثواب في حال يجب توفيره، لكان لا بدّ من استحقاق الذمّ. وليس هناك فعل يُصرف هذا الذمّ إليه يُجعل تركًا له. ومتى لم يُقَل بذلك لم يُفصل حال الواجب من حال التفضّل، وعند ذلك تطلّب المخالفون لنا في هذه المسئلة وجهًا يُصرف الذمّ إليه فقالوا: يستحقّه على التكليف السابق. فقيل لهم: إنّا قد صوّرنا الكلام في تكليف قد وقع بشروط حسنه، ثمّ قدّرنا أن لا يثيب تعالى، فلا يمكنكم هذا القول، ولا يصحُّ أن يُقضى بانقلاب ما وقع حسنًا فيصير قبيحًا، لأنّ قبح الشيء وحسنه يتبعان حال الحدوث، فكيف يصحّ فيما ينبغي من بعد أو يحدث أو يؤثّر في حسن شيء أو قبحه مع تقضيهما[٣]؟

**ويبيّن** صحّة ما قلناه أنّه، لو كان لا يحسن التكليف إلاّ بعد الإثابة ولا تحسن الإثابة ما لم تتقدّم من المكلّف طاعة، لتعلّق كلّ واحد من الأمرين بصاحبه. وغير جائز أن يُجعل المؤثّر في حسن التكليف لا وقوع الإثابة ولكنّ علمه بأنّه يثيب، لأنّ العلم يتبع المعلوم، لا

(١) ص: ـ القبيح.
(٢) ص: على.
(٣) ص: تقضّيها.

أنّه يؤثّر فيه. وعلى أنّا قد فرضنا القول في وقوع خلاف ما عُلم وقوعه، ولا بدّ عند ذلك من القول باستحقاق الذمّ. فثبت على كلّ حال أنّ الإخلال بالواجب في استحقاق الذمّ.
فثبت على كل حال أنّ الإخلاء بالواجب جهة في استحقاق الذمّ.

## باب في ذكر شبه أوردوها وجوابها

**بدأ** بقولهم: إنّه لو استحقّ العقاب على ما ذكرتم للزم أن يقال إنّه مستحقّ للعقاب لا على معنى. وقد يقول: إنّ الذمّ لا على معنى غير جائز في العقول.

وهذه الشبهة مبنيّة على عبارة، متى كُشفت عنها لم يحصل المتعلّق بها على شيء، وذلك لأنّا نقول: إن كنت تعني بقولك إنّه يستحقّ العقاب لا على معنى أي لا على[1] فعل يفعله المكلّف، فهو موضع الخلاف، وقد عرفت من مذهب خصمك تجويزه. وإن كنت إنّما تريد بذلك: لا على وجه يصلح أن يُذمّ عليه، فكلاّ. لأنّا نقول إنّ استحقاقه للذمّ والعقاب هو لوجه معقول، وهو إخلاله بالواجب عليه مع قدرته على فعله وارتفاع الأعذار عنه. فلِم لا تجوز أن يكون ذلك جهة في الاستحقاق الذي وصفناه؟ وكلّ سؤال يوهم الخطأ وجب أن يُكشف في الجواب عنه ما يزيل ذلك الخطأ. فعلى هذا، لو قال القائل: أتقول إنّ الله خلق العالم لعلّة. لكُنّا نقول: إن أردت به علّة موجبة فلا، وإن كنت تعني بقولك لعلّة وجهًا من وجوه الحكمة فإنّا نجيبك إليه. فهكذا الحال في مسألتنا. ولو قال لنا قائل: متى حكمتم بتماثل الأجسام لزمكم في الملائكة أن تكون مثلًا للكلاب. لكان لا بدّ من أن نكشف عن مرادنا بتماثل الأجسام ليزول هذا الإيهام، فبطل عند التحقيق ما أوردوه.

**وأحد** ما يوردونه دعواهم ثبوت المساواة والمضارعة بين قولنا وبين قول جهْم بأن يقولوا: إن جهمًا أجاز أن يعاقب الله العبد ولا فعل من جهته، فنسب إلى الجبر والقول

(١) ص: - على.

الفاسد، وأنتم فقد قلتم بمثله لتجويزكم أن[١] يعاقب لا على فعل أصلًا. بل هذا هو أشنع من تلك المقالة، لأنّه أثبت الفعل لكنّه لم يضفه إلى العبد وأنتم تنفون الفعل.

وقد قلّب ذلك في الكتاب عليهم وقال: لا ينفصل هذا القول من قول من ألزمهم على مذهبهم مضارعة جهم بأن يقول: إنّ جهْمًا علّق الذمّ والعقاب على الحوادث وهكذا فعلتم أنتم. فإذا قالوا: إنّ مذهبنا يخالف مذهبه لأنّه علّقه على حادث لا يتعلّق بالعبد بل يتعلّق بغيره ونحن نذمّه على حادث من جهته، قلنا: فارضوا منّا بمثل هذا الفصل. لأنّا نقول إنّ جهمًا وطبقته إنّما أخطأوا من حيث أجازوا ذمّه على ما يقدر على الانفكاك منه وليس هو بمختار فيه، فصاروا بمنزلة من يذمّ الكافر على لونه وطوله وقصره. ونحن نذمّه تارة على حادث يختاره وعلى إخلال منه بأمر قد كان يمكن منه أن يفعله فلم يفعله، فأين المضارعة؟

**وأحد** ما يوردونه قولهم: لو كان الإخلال بالواجب جهة في استحقاق الذمّ والإخلال بالقبيح لقبحه جهة في استحقاق المدح، للزم عند إخلاله بهما معًا أن لا يكون بالذمّ أحقّ منه بالمدح، لأنّهما جميعًا قد انتفيا وعدما، فلا بدّ من وجود أمرين ليقع فيهما إحباط وتكفير.

وقد بنوا هذه الشبهة على أن لا بدّ في الإحباط والتكفير من مراعاة أمرين موجودين، وعندنا أنّ ذلك إنّما يقع في الثواب والعقاب دون الطاعة والمعصية، على ما نذكره من بعد. بل لو فعل الواجب والقبيح لوقع الإحباط والتكفير في المستحقّ بهما دونهما، فإذا كان كذلك، نُظر في الأعلى منهما حالًا في باب الثواب والعقاب، فيُجعل الحكم له. فعلى هذا، لو أخلّ بالصلاة ولم يفعل الزناء لاستحقّ العقاب، لأنّ الإخلال بالصلاة أعظم من الإخلال بالزناء.

**وأحد** ما أوردوه: أنّ هذا المذهب يؤدّي إلى بطلان إثبات الأعراض، لأنّه إذا صار مستحقًّا للذمّ بعد ما لم يكن كذلك، فإن لم يكن هناك معنى، فمن أين مثله في إثبات الحركة والسكون وغيرهما؟

(١) ص: أن لا.

والجواب: إنّا لا نعتمد في إثبات هذه الأعراض إلاّ على دلالة مشروطة بشروط لا تكاد توجد في المخلّ بالواجب. ألا ترى أنّا نراعي تجدّد صفة على الجسم مع جواز أن لا تجدّد ومع جواز تجدّد ضدّها بدلًا منها، والحال سواء فيهما، فنقول: لا بدّ من أمر، ثمّ نقسم ذلك إلى وجود معنى. وأنت إذا تأمّلت مسئلة استحقاق الذمّ، عرفت بُعدها ممّا نحن نصدّره. ألا ترى أنّه لم تتجدّد للمستحقّ للذمّ صفة ولا حكم. وإنّما حسن من غيره أن يذمّه، فالوصف يرجع إلى الذمّ دون المذموم؟ وأيضًا، فإنّ الجواز لا يمكن اعتباره ها هنا، لأنّه بين حالتين: إمّا أن يكون مخلاً بالواجب فاستحقاقه للذمّ واجب أو لا يخلّ به بل يفعله فلا يجوز استحقاقه له. وليس يثبت فيه أيضًا أن تكون الحال واحدة والشرط واحد، لأنّه في حالته يكون فاعلًا للواجب وفي أخرى لا يكون فاعلًا له. على أنّا بعد هذه الجملة ننهي القسمة إلى وجود معنى بعد إبطال أن يكون لانتفاء معنى، فمن أين مثله في مسئلة الذمّ؟ وبعد، فالقوم يعلقون الذمّ بالترك الذي يقولونه، وإنّما صار مستحقًّا للذمّ على هذا الترك، لأنّه انتفى به الواجب، فهلاّ جاز استحقاقه للذمّ على انتفاء هذا الواجب من جهته من دون ترك؟ على أنّه يلزمهم على القاعدة التي ذكروها أن يكون الله مدركًا بمعنى لحصوله[1] مدركًا بعد أن لم يكن، لأنّهم لم يعتبروا إلاّ هذا القدر، وليس ذلك بمذهب لأبي عليّ، وأصحابه، وإن كان قاضي القضاة قد حكي عن الخيشي أنّه ارتكب ذلك وجعل وجود المدرَك هو العلّة في كونه مدرِكًا، وهذا باطل بما بيّن في غير موضع.

**وربّما** تعلّقوا بما يجري مجرى العبارة، وهو قولهم: قد ثبت فيمن لم يردّ الوديعة ولا قضى الدين أنّه يوصف ظالمًا مسيئًا، ولن يصحّ وصفه بذلك وبأمثاله إلاّ عند فعل من جهته، فجيب أن يكون المخلّ بالواجب فاعلًا لفعل يضادّ الواجب.

والواجب: إنّ التعلّق بالعبارة في مثل ذلك لا يصحّ، وإن كان من وصفوا حالة من حيث لم يفعل هذا الواجب صار بمنزلة من أضرّ بغيره فوُصف بأنّه ظالم مسيء على هذا الحدّ. ويصير ذلك بمنزلة من يطالب غيره بالدين الذي له أن يطالبه به، لأنّه ربّما وُصف

(١) ص: بحصوله.

محسنًا ولا فعل. ومهما اشتبهت الحال في ذلك شاهدًا، فقد عُرف أنّ القديم لو لم يعاقب من يستحقّ العقاب لجاز أن يسمّى محسنًا ولا فعل من جهته تضادّ العقاب.

**ومن** جملة ما يوردونه قولهم: إنّ كلّ من كان من أهل النار فإنّه عاصٍ لله عزّ وجلّ ولا يصحّ وصفه بذلك إلاّ وهناك فعل يسمّى معصية. وادّعوا الإجماع في إطلاق هذا الوصف في أهل النار.

والجواب: إنّ ذلك لو ثبت إجماعًا لم يكن يقتضي أنّ لا بدّ من فعل، بل قد يصحّ صرفه إلى[1] من لم يفعل ما أمر به وأُريدَ منه. ألا ترى أنّه قد يوصف العاصي عاصيًا ويعلَّق وجه عصيانه بأنّه لم يفعل ما أُمر به، حتّى يقول أحدهم: عصاني فلان. فإذا قيل له: كيف ذلك؟ يقول: لم يفعل ما أمرته به وأردته منه. وبعد، فإنّ هذا الإجماع إذا استقرّ أمكن حمله على أن لا أحد يفرد الإخلال بالواجب عليه عن قبيح آخر يرتكبه. ولا يؤثّر ذلك في كون الإخلال بالواجب جهة في استحقاق الذمّ والعقاب، ولا أنّ خلاف ذلك يمتنع حتّى لا يجوز له أن يفرد الإخلال بالواجب عن مواقعة قبيح.

**وقد** دلّ في الكتاب على ما يقوله بالسمع في قوله «لَمْ نَكُ مِنَ المُصَلّينَ»[2] الآيات، لأنّهم جمعوا في وجه عقابهم بين الفعل وبين أن لا يُفعل. وكما قد ورد في الذمّ والعقاب على هذا الطريق، فقد ورد في استحقاق المدح والثواب على نحو ذلك في قوله «وَالَّذِين لاَ يَدْعُونَ مَع اللَّهِ إلَهًا[3] آخَرَ»[4] الآيات، ثمّ قال «وَمَنْ يَفْعَل ذَلِكَ يَلقَ أَثَامًا»، فبيّن أنّه بأن لا يفعل يستحقّ الثواب والمدح، وإذا فعل استوجب النار. ولئن ساغ لمن خالف الاستدلال بالاطلاق من الأمّة ومن ذوي العقول، فالآيات الواردة في كتاب الله عزّ وجلّ بهذا الحكم أحقّ.

(١) ي: إلى أن.
(٢) سورة المدثّر (٧٤)، ٤٣.
(٣) ي: ـ آخر.
(٤) سورة الفرقان (٢٥)، ٦٨.

**وقد** أكّد هذه الجملة بما أطلقه العلماء من أنّ غرض الناهي عن المنكر يجب أن يكون أن لا يقع المنكر فقط من دون تعرّض لهم لتركه، وكذلك فيمن لم ينوِ الصيام أنّ استحقاقه للذمّ هو على أن لم يصم. حتّى فيمن أكل في أوّل نهاره ربّما وجّهوا ذمّه على أن لم يصم من دون أن يخطر ببالهم فعل من الأفعال. وهكذا صنع الأمّة فيمن لم يصلِّ بأن لم تطهّر، لأنّهم يذمّونه لا على ترك للصلاة، لأنّه لو أتى بها ولا طهارة لم يخرج عن الذمّ. وهكذا في النصراني وغيره من الكفّار إذا لم يصوموا، لأنّ استحقاقهم للذمّ ليس على الأكل، لأنّهم سواء أكلوا أو لم يأكلوا فهم مستحقّون للذّم. ألا تراهم لو نووا الصوم مع[1] ما هم عليه من الكفر لم يخرجوا عن الذمّ، بل قبحت منهم هذه النيّة. فكلّ هذه الوجوه ممّا يكون الرجوع إليها أحقّ من إطلاق الألفاظ التي تعلّقوا بها.

(١) ي: على.

## باب في حقيقة الذمّ والعقاب

**إعلم** أنّه كما قد[١] تقرّر في العقل الفصل بين القبيح والحسن بالرجوع إلى التفرقة بين ما لنا فعله وبين[٢] ما ليس لنا فعله، فكذلك قد تقرّر ما يُستحقّ بالقبيح والحسن من المدح والذمّ وغيرهما من وجوه الاستحقاقات.

**والذمّ** هو رجوع إلى خبر مخصوص، وهو القول الذي ينبئ عن اتّضاع حال الغير، ولا بدّ إذا كان رجوعًا إلى ما هو خبر أن يكون هناك قصد ومواضعة، لأنّ بالقصد يصير الخطاب خبرًا وبالمواضعة على الكلام يدخل في باب الإفادة. فهذا مراده بذكر هذين الوصفين.

**وأمّا** الاستخفاف فغير مقصور على القول، بل يصحّ بالأفعال كما يصحّ بالأقوال. فإذا كان بالقول فيجب أن يكون قريبًا من الدمّ، وإذا كان بالفعل فهو بما يكشف عن حال المستخَفّ به ضعة حاله عند المستخِفّ. والحال في الإهانة كالحال في الاستخفاف. والحال في ذمّ نفسه والاستخفاف بها كالحال في غيره. وأمّا اللوم والتعنيف والتوبيخ فمعناها قريب من معنى الذمّ، وإن كان الوصف الذي ذكرناه في الذمّ أدخل في الحقيقة منه في غيره. ويخالف ذلك الزجر والتخويف والتحذير، فهو إظهار لِما يقتضي الخوف من الضرر، سواء كان ذلك بالقول أو بغيره من الأفعال. وأمّا التهديد، فهو بالقول أخصّ، وقد جعل معناه في الكتاب الذمّ المقرون بالوعد بالعقاب. ولو قيل إنّه في معنى التخويف

(١) ص: ـ قد.
(٢) ص: ـ بين.

لجاز، ولهذا لا يدخل إلاّ فيما يستقبل دون ما مضى، فيخالف الذمّ لأنّه بما مضى أخصّ منه بما يستقبل.

**فأمّا** العقاب، فهو الضرر المستحقّ على طريق الاستخفاف والإهانة. وليس من شرط حدّه الدوام، لأنّ كلّ قدر يوجد منه فهو عقاب، وإن لم يدُم. ولا أن يُشرط فيه العظم لأنّ قليل الضرر ككثيره، إذا حصل الوصف الذي ذكرناه. ولهذا تتفاوت أحوال المعاقَبين، وتفارق حاله حال الثواب، لأنّ الذي أوجب ذكر العظم في حكمه انفصال حاله عن حال التفضّل بالمنافع، فلم يكن بدّ من انفصاله عنه بالقدر وبالصفة معًا.

فإن قال: أتجعلون هذه التسمية مستفادة من جهة اللغة في الضرر المستحقّ ام لا؟

قيل له: لا بدّ من ضرب الاستحقاق على طريق اللغة، لأنّهم لا يستعملون هذه اللفظة فيما يقع مبتدأ، لكنّه لم يتلخّص لأهل اللغة الفائدة التي ذكرناها، فصار لعرف أهل الشرع في ذلك مدخل.

## باب في الدلالة على أنّ أحدنا يستحقّ العقاب على القبيح وعلى أن لا يفعل الواجب

**إذا** ثبت أنّه تعالى حكيم وأنّه قد ألزمنا فعل الواجب وترك القبيح، فلا بدّ من وجه يحسن لأجله هذا الإلزام والإيجاب، لأنّه متى عري عن وجه عاد[١] قبيحًا. وليس يخلو حسن إيجابه جلّ وعزّ لمّا قد ألزم وأوجب من أحد أمرين: فإمّا أن يكون لمجرّد النفع فقط أو للاحتراز[٢] من الضرر. وغير جائز أن يكون الوجه في حسن إيجابه لذلك، مع المشقّة التي لنا في فعل الواجب والكفّ عن القبيح، ما يرجع إلى النفع، لأنّ الإيجاب لو حسن لهذه البغية لجاز أن يوجب الله عزّ وجلّ النوافل علينا لِما في ذلك من المنافع، وقد ثبت فساده. فيجب أن لا يكون هو الغرض. ويبيّن ذلك أنّه كما لا يجب طلب النفع، فلا جائز أن يكلّف الله للنفع، فيجب أن يكون الوجه في حسن هذا الإيجاب ما لنا من النفع الذي يقابل المشقّة وما علينا من المضرّة إن فعلنا القبيح أو أخللنا بالواجب. ويبيّن صحّة ذلك أنّه كما يقبح من الواحد إلزام ولده ما يشقّ عليه لأجل النفع فقط، بل لا بدّ من تصوّر ضرر، فهكذا مثله في الله سبحانه.

فإن قيل: هلاّ جاز أن يكون حسن إيجابه لوجوب ذلك الشيء في نفسه، لا لِما ذكرتم من الضرر فيه؟

قيل له: لا بدّ في حسن الإيجاب ممّا ذكرته، كما لا بدّ من كونه مقدورًا، فكما لا يجوز منه تعالى أن يوجب لكون ذلك الفعل مقدورًا فكذلك لا يجوز إيجابه لوجوبه في

(١) ي: كان.
(٢) ص: الاحتراز.

نفسه، وهذا مبنيّ على أنّ إيجاب الفعل غير وجوبه في نفسه، وبيانه أنّ الإيجاب من جهة الله تعالى هو بطريقة الإعلام والإرادة ووجوب الفعل يرجع إلى صفة تخصّه. وغير ممتنع أن يجب الشيء وإن قبح الإيجاب، على ما صوّره في الكتاب بمن يهدّد غيره بالقتل وما أشبهه إن لم يعطِه ماله، لأنّه قد يجب ذلك عليه إذا لم يبلغ حدّ الإلجاء، وإن قبح من المهدّد الإيجاب. فعرفت أنّه لا بدّ من معنى آخر سوى وجوب ذلك الشيء في نفسه ليحسن الإيجاب. وقد قال في الكتاب: قد كان يجوز أن يجب هذا الفعل ولا مشقّة فيه، فإذا أوجب مع المشقّة فلا بدّ من ضرر يجب التحرّز منه.

ولقائل أن يقول: إذا أوجب[1] فعل الواجب والإخلال بالقبيح وعلينا فيهما مشقّة مع قدرته على أن لا يجعل ذلك شاقًّا علينا، فلا بدّ من شيء يقابل هذه المشقّة وهو الثواب، فمن أين أن لا بدّ من عقاب؟

وليس لأجل المشقّة يستحقّ العقاب، فلهذا قد يستحقّ عندنا العقاب على ما يشتهيه ويلتذّه، فيجب أن يعتمد ما تقدّم.

وقول مَن قال: إنّ ما ذكرتم يوجب عليكم أن لا يجب الواجب إلاّ على من يستحقّ بالإخلال به العقاب،

بعيد، لأنّا لم نجعل علامة الواجب ذلك ولا حدّه، وإنّما توصّلنا بحسن إيجابه تعالى علينا هذا الفعل أو الكفّ عن الفعل إلى أنّه لا بدّ من وجه، وليس إلاّ استحقاق العقاب بفعل القبيح والإخلال بالواجب، وإلاّ عري عن وجه يحسن لأجله الإيجاب أو يعود إلى أنّ الإيجاب لمجرّد النفع، ونحن وإن قلنا: لا بدّ من نفع وإنّ العمدة في حسن التكليف للفعل الشاقّ إنّما هو لهذا الغرض، فقد حكمنا عليه بأن[2] لا بدّ أيضًا من عقاب، على ما تقدّم. فإذا ثبت ذلك ولم يكن للإيجاب عليه تعالى ثبات، لم يلزم كونه مستحقًّا للعقاب تعالى عن ذلك.

**فإذا** ثبت أنّه لا بدّ من ضرر، فالكلام في أنّه عقاب مبنيّ على عبارة وعلى معنى. أمّا

(١) ص: وجب.
(٢) ص: بأنّه.

المعنى، فهو أن يثبت على طريق استحقاق الذمّ، فلا بدّ معه من ضرب من الاستخفاف والإهانة وأن يختصّ بأحكام أخرى، على ما نذكره من بعد. وأمّا العبارة، فهو أن يسمّى ما استحقّ من الضرر على الوجه الذي نثبته عقابًا، وقد مضى ذكره.

وحكى عن أبي هاشم في الكتاب أنّه استدلّ على ثبوت الضرر بفعل القبيح، بأنّه لو لم يكن في فعل القبيح عقاب مستحقّ يصرف عن فعله لكان تعالى مع خلقه لشهوة القبيح في العاقل المكلّف يكون في حكم المغري له بفعله. وهكذا إذا نفّر طبعه عن فعل الواجب يكون في حكم الباعث له على تركه. فلمّا تقرّر أنّه لا يجوز الإغراء عليه تعالى، ثبت أنّه لا بدّ من ضرر لئلاّ يكون في حكم من قد عرّفه أن لا ضرر عليه في ذلك. ولا يمكن أن يصرف ما يزجره من المضرّة إلى ما يستحقّه من الذمّ، لأنّه ممّا لا يؤثّر ولا يُحتفل به، ولا يكون له موقع ما لم يُتصوّر فيه ضرر. ولايجوز أيضًا أن يزول الإغراء بأن يقال: يثبت له في ترك[1] القبيح وفعل[2] الواجب ثواب فيخشى فوته إن أخلّ بالواجب أو ارتكب القبيح، لأنّه قد يجوز أن تتعجّل اللذّة والراحة بفعل هذا القبيح ومفارقة الواجب، ولا يفكّر في الثواب لا سيّما إذا كان متراخيًا متأخّرًا، ويبيّن ذلك أنّه يثبت له في فعل النوافل ثواب أيضًا، فلو كان الصارف عن فعل القبيح وعن[3] الإخلال بالواجب فوت الثواب، لاستوت الحال في الواجب والنفل، وقد عُرف خلافه. فثبت صحّة ما نقوله من استحقاق العقاب في الأصل إلى أن ننتهي إلى الكلام في أحكامه.

(١) ص: فعل.
(٢) ص: وترك.
(٣) ي: ـ عن.

## باب في أنّ العقاب لا يُستحقّ إلاّ من جهة الله سبحانه

**إعلم** أنّ المستحَقّ من الأفعال لا بدّ ممّن يُستحقّ من جهته، لأنّه إذا كان معنى الاستحقاق حسن الفعل لسبب متقدّم، فلا بدّ من أن نبيّن من الذي يحسن منه هذا الفعل ومن الذي لا يحسن منه. وإذا لم يكن في الفاعلين إلاّ القديم جلّ وعزّ أو العباد، فلن يخرج استحقاق العقاب من أن يكون من جهته جلّ وعزّ أو من جهة العباد. وإذا جُعل مستحقًّا من العباد فإمّا أن يشيع الاستحقاق فيهم أو يختصّ. والذي يذهب إليه مشايخنا أنّه تعالى يختصّ باستحقاق العقاب من جهته، وأنّ العباد لا مدخل لهم في ذلك أصلًا، إلاّ أن يجعل الله تعالى لبعضهم أن يستوفي طرفًا من العقاب على وجه النيابة عنه جلّ وعزّ لضرب من الصلاح يعرفه في تقديمه، على ما نقوله في الأئمّة ومن يجري مجراهم، وقد ذهب أبو عليّ إلى أنّ العبد قد يستحقّ على غيره أن يعاقبه، ولكنّه يقول ذلك في وليّ المقتول وفيمن أسيء إليه، إلى ما أشبه ذلك، دون أن يجعل استحقاقه على طريق العموم والشياع.

وقد يصحّ في طريقة الكلام عليه أحد وجهين: إمّا أن نبيّن للقديم جلّ وعزّ مزيّة على العباد في جواز استحقاق ذلك من جهته دونهم، وإمّا أن نبطل استحقاقه من جهة العباد فلا يبقى إلاّ أن يُستحقّ من جهته تعالى، لأنّ في خروجه عن كلّي الوجهين خروجًا له عن الاستحقاق جملة. فيحلّ محلّ ما قاله الشيوخ في أنّ الأجناس التي لا يقدر العباد عليها لا بدّ من كونها مقدورة لله جلّ وعزّ وإلاّ خرجت عن أن تكون مقدورة أصلًا.

**فالطريقة** الأولى أن يقال: إنّ ما أوجب أنّه تعالى هو الذي يُستحقّ من جهته الثواب يوجب مثله في العقاب. ألا ترى أنّ استحقاق الثواب منه هو لأنّه جعل هذا الفعل

الواجب شاقًّا علينا وجعل الامتناع من القبيح بمثابته، بعد أن عرّفنا وجوب فعل الواجب ولزوم الامتناع من القبيح. فإذا كان متى ثبت فيه ثواب كان مستحقًّا عليه تعالى، فهكذا إذا كان فيه عقاب وجب أن يكون بهذه المنزلة، يبيّن هذا أنّه لا تعلّق للجهة التي صارت سببًا في وجوب فعل الواجب ومجانبة القبيح بالعباد جملة، بل تعلّقها هو بالله جلّ وعزّ فيجب أن يكون هو المخصوص بما ذكرناه، ويحلّ محلّ ما يثبت للوالد مع ولده من المزيّة على الأجانب، حتّى يجوز له من التأديب والتهذيب بالضرب وغيره ما ليس لهم. فهذه الجملة دالّة على الطريقة الأولى.

**وأمّا** الطريقة الثانية فهي أن تقول:لو استحقّ العبد من غيره من العباد عقابًا لم يكن بأن يستحقّه من بعضهم أولى من غيرهم، وذلك لأنّ الذي لأجله يستحقّ العقاب في الأصل على الفعل[١] إنّما هو قبحه لا غير بدلالة أن عند ثبوت القبح يُستحقّ به العقاب على بعض الوجوه، وإذا خرج عن القبح خرج عن استحقاق العقاب به. ويبيّن ذلك أنّ طريق استحقاق العقاب هو كطريق استحقاق الذمّ، والذمّ لا يُستحقّ إلاّ على القبيح لقبحه، فهكذا العقاب.

فإن قال: ما أنكرت من أن يكون استحقاقه للعقاب هو من جهة من أساء إليه، فكأنه يجعله مستحقًّا على الإساءة لا على الفعل القبيح فقط. وإذا كان كذلك ثبت الاختصاص بالمساء إليه دون غيره،

قيل له: لو كان إنّما يُستحقّ العقاب في الشاهد لكون الفعل إساءة إلى من يستحقّ من جهته، لكان لا يصحّ أن يُستحقّ من جهة القديم جلّ وعزّ لأنّه لا يصحّ في الفعل أن يكون إساءة إليه. وقد ثبت أنّ هذا الفعل الذي هو إساءة يُستحقّ من جهة القديم تعالى به العقاب، وليس ذلك إلاّ للقبح. فهكذا فيما يُستحقّ من العباد. ألا ترى أنّ الذمّ الذي يجري مجرى العقاب يستوي في جهة استحقاقه الشاهد والغائب في باب أنّه يُستحقّ في الحالين للقبح، فهكذا يجب في العقاب. ولولا ذلك للزم أن يكون في الشاهد يُستحقّ لوجه وفي الغائب يُستحقّ لغير ذلك الوجه. ولا يجوز في الحكم الواحد إذا استُحقّ على

(١) ي: ـ على الفعل.

طريقة واحدة أن يختلف المؤثّر فيه، ويبيّن ذلك أنّ العقاب الذي يستحقّه العبد من جهة الله تعالى فيما ليس بإساءة إلى أحد لا وجه لاستحقاقه إلاّ قبحه دون كونه إساءة، فهكذا يجب فيما كان إساءة. وفي هذا صحّة ما نقوله.

وبعد، فاستحقاق العقاب هو على ما يثبت كونه كبيرًا والمسيء قد يسيء إلى غيره فيما يكبر ويصغر، فكيف يكون ذلك جهة في استحقاق العقوبة؟ إلاّ أن لقائل أن يقول: فعل ذلك يجب أن لا يُستحقّ العقاب لقبحه، فإنّه قد يثبت القبح في الكبير والصغير[١]، فإذا ساغ أن يُجعل ذلك مشروطًا فهكذا الحال في الإساءة. فثبت أنّه لو استحقّه من بعضهم لاستحقه من سائرهم، وهذا لا يصحّ، وذلك لأنّه كان ينبغي أن يكون قدر العقاب المستحقّ موقوفًا على أعداد من يوجد من المكلّفين، حتّى لا يتعذّر استحقاقه بقدر. ومعلوم أنّه لا بدّ من تقدّره بقدر. ولهذا يختلف موقع العقاب بحسب موقع الفعل في العظم وخلافه، فصحّ أنّه لا يجوز استحقاق العقاب من العباد.

**وقد** كان أبو علي يحتجّ لقوله بأنّ وليّ الدم يستحقّ على القاتل أن يقتله قودًا، وذلك على طريق العقوبة، وإلاّ فلا وجه لأجله يحسن سواه، فدلّ على أنّ العبد يستحقّ العقاب من جهة العباد.

والجواب: إنّ ذلك قد لا يكون عقوبة إذا كان القاتل قد تاب وندم على ما كان منه، وما هذا حاله فهو من باب المحن التي يُستحقّ عليها الأعواض. وإذا كان من باب العقوبات فهو حقّ الله عزّ وجلّ ولكنّه وقف على مطالبة وليّ الدم، ويكون ممّا قدّمه الله تعالى في الدنيا لضرب من الصلاح. ويبيّن ذلك أنّه يقف على ورود الشرع به، حتّى لو خلينا والعقل ما كنّا نستحسن بعقولنا قتل هذا القاتل. ولو كان كما قاله[٢] مخالفنا لعرفناه عقلًا. ويبيّن صحّة ذلك أيضًا أنّه موقوف على أن يقوم به الإمام أو من يلي من قبله، ولا شبهة أنّه لا يستحقّ الإمام عقاب القاتل. فكذلك يقف على مطالبة الوليّ لا

(١) ص: الصغير والكبير.
(٢) ص: قال.

لأنّه حقّه، ولكن لأنّه مشروط استيفاؤه بهذه المطالبة، حتّى لو عفا لم تكن للإمام إقامته عليه، كما لو اعترضت شبهة لسقط الحدّ وزال القصاص.

ومن جملة ما يستدلّ به أبو عليّ هو حسن قتل الواحد منّا مَن أراد ماله وعرضه إذا لم يمكنه الخلاص منه إلا بقتله، وليس ذلك إلاّ عقوبة يستحقّها من جهة هذا المطلوب ماله ودمه، وإلاّ أوجب أن يكون ظلمًا أو أن يثبت فيه نفع للمقتول أو دفع ضرر، وذلك لا يصحّ.

والجواب: إنّه ليس القصد بما يفعله إلاّ دفع الضرر عن نفسه دون عقاب هذا المريد ماله أو نفسه. والدلالة على أنّ قصده ما ذكرناه أنّه متى كفّ هذا المحاول عمّا يحاوله لم يحسن منه الإقدام على قتله، ولو كان ذلك على طريق العقوبة لكان سبب الاستحقاق قد حصل من جهته، فيحسن منه قتله مع كفّه، كما يحسن من دونه. ويدلّ على ذلك أيضًا أنّه إنّما يسوغ له العدول إلى قتله متى عجز عن دفعه إلاّ بهذا الوجه، ولم يمكنه الخلاص منه إلاّ بهذه الطريقة. ولو كان لأجل أنّه عقوبة لم تراعَ هذه الشرطة[1] وبعد، فإنّا قد نسلك مثل هذه الطريقة فيمن لا يجوز كونه مستحقًّا للعقاب كالسبع العادي والجمل الصؤل. فكما أنّ القصد هناك دفع الضرر عن النفس، فهكذا في العقلاء. هذا لو قلنا إنّه لا عوض للمقتول على الله سبحانه، فأمّا إذا كان المذهب أنه تعالى يلتزم العوض من حيث أوجب على أحدنا دفعه ولو بالقتل فقد جاز أن لا يكون عقابًا مستحقًّا لثبوت وجه سواه.

فأمّا قول القائل على الطريقة الأولى: كيف تستحسنون بعقولكم إنزال ضرر بغيركم لدفع ضرر عن أنفسكم؟

فجوابنا: إنّ ذلك إنّما لا يحسن ولا يجوز إذا كنّا مبتدئين به ولا يكون هذا الضرر الذي نفعله بالغير في حكم ما يكون من قبله. فأمّا كان كذلك حسن منّا إنزال الضرر به. يبيّن ذلك أنّه من حيث لم يكفّ عن محاولة النفس والمال ولم يمكنّا منعه إلاّ بقتله، صار

(١) ص: ـ ولو كان لأجل أنه عقوبة لم تراعَ هذه الشرطة.

كأنّه الذي جلب إلى نفسه هذا القتل. وعلى هذه القاعدة يضعف قولنا في الجواب الثاني: إنّه قد يستحقّ العوض على الله فلا يكون عقابًا، لأنّه إذا كان في حكم الجالب إلى نفسه ما ذكرناه من الضرر حلّ محلّ من يطرح نفسه في التنوّر، لأنّه لا يستحقّ على الله عوضًا بإحراقه، فكذلك ما ذكرناه.

**ثمّ** قال في آخر الباب إنّ السمع قد ورد باستحقاق العقاب، فصار شاهدًا لدليل العقل. وهكذا الحال في الثواب. وهذا يليق بالباب الأوّل دون هذا الباب الثاني، وسأل نفسه فقال: هل يجوز أن يكون الشرع هو الذي دلّ على استحقاق العقاب دون العقل؟ فقال في جوابه: لا بدّ من أن تكون في العقل دلالة على ذلك لأنّ هاهنا واجبات قد دلّ العقل على وجوبها، ولن تثبت واجبة إلاّ ونحن نتصوّر على الإخلال بها مضرّة وهي العقاب الذي نريده، ثمّ السمع يرد على مطابقة ما تقرّر في العقل.

## باب في بطلان القول بأنّ ما نستحقّه من النفع هو المدح ومن الضرر هو الذمّ

**إعلم** أنّه لمّا وجب أن يكون هاهنا ما يدعو إلى فعل الواجب وترك القبيح ممّا يُعدّ في المنافع والمضارّ، صحّ أن تشتبه الحال في ذلك النفع فيظنّ بعضهم أنّه المدح أو السرور، وفي ذلك الضرر أنّه الذمّ أو الغمّ، دون أن يكون الثواب الذي نقوله أو العقاب الذي نثبته، وتتأكّد الشبهة بأن يقول قائل: إذا كان الوجه في إثبات ما أثبتموه من النفع والضرر هو لكي يدعو ويصرف، فقد عُرف أنّ للذمّ والمدح هذا الحظّ أيضًا، فهلاّ اقتصرتم عليهما؟ وعلى هذه الطريقة تجد بعضهم يجعل الثواب هو الخروج من عالم الظلمة إلى عالم النور، فيجعل الخلاص من هذا العالم هو الثواب. بل قد يجعل أهل التناسخ الصور الحسنة ثوابًا والصور القبيحة عقابًا، وهكذا صنعوا في الفقر والغنى وغيرهما من الأمور المختلفة على الأحياء.

وقد دلّ في الكتاب على أنّ هذا النفع المستحقّ يجب أن يكون غير المدح بوجوه.

**أحدها:** إنّ هذا الفعل متى اختصّ بصفة زائدة على حسنه ففعله الفاعل، فهو مستحقّ للمدح والإعظام سواء قدّرنا أنّ هناك مشقّة أو لم تكن. وعلى هذا يستحقّ القديم جلّ وعزّ المدح على فعل الواجب والتفضّل وإن لم يصحّ عليه المشقّة، فيجب إذا كان علينا في الإقدام على الواجب والانصراف عن القبيح مشقّة أن يكون في مقابلتها أمر زائد على المدح، وليس إلاّ ما نقوله من الثواب.

**وثانيها:** إنّ هذه المشقّة لا بدّ من أن يقابلها ما يستحسن تحمّلها لأجله، ومعلوم أنّ المدح لا يصير مقابلًا لِما يتحمّله أحدنا من المشاقّ العظيمة في فعل الواجبات، إلاّ أن يعتقد

الممدوح نفعًا عظيمًا في ذلك المدح، فتعود الحال إلى أنّه يتحمّل هذه المصاعب لأجل ذلك النفع. وعلى هذا قد يتحمّل أحدنا المشقّة العظيمة لمدح كبار الناس إيّاه، لأنّه يتصوّر ما ينتج ذلك من أنواع النفع. وهذا جوابنا إذا قالوا: هلاّ جاز أنّ تكليفه تعالى الشاقّ لِما نرجوه من مدحه جلّ وعزّ لأنّا نقول: متى لم يُعقِب المدح نفعًا لم يصر داعية احتمال المشقّة. فإذا تقرّرت هذه الجملة وجب أن يقابل ما يلحقنا من المشقّة نفع ليكون ذلك حسنًا، وإلاّ صار بمنزلة من يتحمّل مشقّة السفر البعيد لربح يسير. وقد دخل تحت هذه الطريقة ما ذكره في قوله إنّ المدح قد يعرى من نفع، فلا يجوز مقابلًا للمشقّة. فإنّه وإن كان قد أفرده وجهًا فهو داخل تحت هذا الوجه الثاني. وهكذا قوله من بعد إنّ العاقل لا يختار ترك اللذّات المعجّلة والشهوات الحاضرة لمجرّد المدح، فلا بدّ من أمر آخر، وإلاّ صار في حكم من أغري بفعل القبيح.

**وأمّا** الوجه الثالث فهو أنّ مجرّد المدح يستحقّه المكلّف على الله تعالى وعلى غيره. وإذا كان تعالى مختصًّا بأن جعل هذا الفعل شاقًّا دون غيره من المادحين، فالواجب أن يُستحقّ عليه أمر زائد على ما يُستحقّ على غيره، وليس ذلك إلاّ الثواب الذي نقوله. فصحّ أنّه لا بدّ من أمر زائد على المدح.

وأمّا السرور فالمرجع به إلى اعتقاد نفع أو ظنّ له، فلا بدّ من نفع ليسرّ به المطيع، وهذا اقتضى أن لا يُقتصر به على نفس السرور. وبعد، فإنّ السرور هو فعل المسرور، إذا كان المرجع به إلى ما ذكرناه، فكيف يصحّ أن يُجعل المستحقّ على الواجب وترك القبيح ما هذا حاله؟ بل لا بدّ من شيء سواه يصلح أن يقال: هو يستحق على الله تعالى. ولا يتنقّض ذلك بأن يقول: فعندكم أن الثواب يُرجع به إلى أكل أهل الجنّة وشربهم وضروب استمتاعهم، وكلّ هذا فعلهم، وقد صلح أن يكون ثوابًا. فلِم لا يجوز مثله في السرور؟ وذلك لأنّا[1] لا نجعل ثوابهم إلاّ ما يؤتيهم الله تعالى[2] من الأعيان التي ينتفعون بها وإلاّ ما يخلقه الله فيهم من الشهوات دون نفس أفعالهم.

(١) ص: ـ لأنّا.
(٢) ي: ـ تعالى.

فأمّا إثبات العقاب أمرًا زائدًا على الذمّ، فالطريقة فيه كالطريقة فيما تقدّم، لأنّه لا يُعْتدّ بالذمّ إذا لم تُتصوّر معه مضرّة، وبحسب المضرّة يعظم موقع الذمّ ويصرف عن فعل ما يُستحقّ به. فلو لم يكن إلاّ مجرّد الذمّ لم يقع به انزجار واحتفال. وعلى هذا يذمّ المبطل المحقَّ ولا يصرفه ذلك عن حقّه الذي يعتقده، لمّا لم يعتقد به مضرّة. فثبت أنّه ما لم يؤدِّ إلى ضرر، لا يُترك له بلوغ الأماني ونيل الشهوات العظيمة. وأيضًا، فما أوجب أن يُستحقّ من جهته جلّ وعزّ ثواب يوجب أن يُستحقّ من جهته عقاب، وإلاّ فالاقتصار على المدح والذمّ ممّا يقتضي التسوية بين حاله تعالى وبين حال العباد، ولا مزيّة إلاّ على ما قلناه.

# باب في بيان أحكام الثواب وصفاته

**ذكر** أنّ الثواب يتميّز عمّا ليس بثواب بصفات تجري مجرى الحقيقة له، وما زاد على ذلك فلا بدّ منه ولكنّه من جملة أحكامه لا من جملة ما يُذكر في حدّه. فأمّا الأوّل فهو أنّه لا بدّ من أن يكون نفعًا عظيمًا ومستحقًّا على طريق التعظيم. هذا هو الذي ذكره، وقد يصحّ أن يُشرط فيه أن يكون خالصًا عمّا يشوبه، فيضاف إلى ما قدّمناه من الأوصاف. ونحن نصحّح هذه الأوصاف أوّلًا، ثمّ نبيّن ما لا بدّ منه من أحكامه لا على أن يكون حدًّا له.

**أمّا** كونه نفعًا فقد بيّنّاه، وبيّنّا أنّه لا بدّ من أمر زائد على المدح والسرور وأنّ الاقتصار عليهما لا يجوز. وأمّا ثبوت العظم فيه حتّى يكون وجهًا في أن يتبيّن ما ليس بثواب من العوض ومن التفضّل، فمن حيث أنّه لا وجه لأجله يحسن فعله إلاّ إذا أتى المكلّف بالطاعة التي يشقّ عليه فعلها، فلو كان القدر الذي يثبت في الثواب هو القدر الذي يجوز التعويض به، لكان لا يكون للتكليف وجه يحسن لأجله، ولجاز قيام فعله تعالى مقام فعل المكلّف، فكان يقبح التكليف سيّما في تكليف من يعلم الله أنّه يكفر. وهكذا لو لم يَبِن من التفضّل بقدره وكان يحسن التفضّل بقدر الثواب، لكان تحميله المكلّف الأفعال[1] الشاقّة عبثًا، بل كان تعالى يتفضّل به ولا يكلّف خصوصًا فيمن علم من حاله أنّه يكفر ويعصي، ولا يُقبَل.

ويبيّن صحّة ذلك أنّه متى اختصّ الثواب بالعظم الذي وصفناه كما يبين بالتعظيم، كان أبلغ في حالة المكلّف فيما يتوفّر عليه. وقد عُرف أنّ المكلّف يجب أن يتوفّر عليه ما

(١) ص: للأفعال.

يستحقّه بالمشاقّ التي يتكلّفها ما لا غاية فوقه. ومتى اختصّ الثواب بالأمرين، كان أدخل فيما ذكرناه من أن يختصّ بأحدهما.

ويبيّن ذلك أيضًا أن الثواب لو انفصل من غيره بالتعظيم لا بالعظم وكان قدر الثواب قدرًا يحسن التفضّل بمثله، لصلح أن يتفضّل عليه أيضًا بما يوازي التعظيم من النفع والسرور مضمومًا إلى ذلك القدر، لأنّه إذا ساغ التفضّل بذلك القدر ساغ بما يزيد عليه، وهذا يقتضي تسوية حال المكلّف وغير المكلّف، بل جواز أن تزيد حالة من ليس بمكلّف على حالة المكلّف بأن تبلغ به المنافع الحدّ الذي يوفي على مقدار الثواب عظمًا وإعظامًا. وقد عرفنا أنّ هذا يقتضي قبح التكليف.

وقد اختلف الشيوخ في هذه المسئلة، فكان أبو عليّ أوّلًا يقول بأنّ الثواب يتبيّن من غيره بالتعظيم والصفة لا بالقدر والعظم، لأنّه قد كفى اختصاصه بما ليس لغيره من غوض وتفضّل. ثمّ رجع عن ذلك التفسير وقال: يتميّز الثواب عمّا ليس بثواب بالوجهين جميعًا. وعلى ذلك تأوّل قوله عزّ وجلّ «مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا»[1]، فقال: إنّ الواحد ثواب والتسعة تفضّل، ولكنّ قدر النفع بذلك الواحد يزيد على قدر النفع بتلك التسعة. وهذا المذهب هو الذي يختاره أبو هاشم.

وهذه الجملة قد دلّت على أنّه لا بدّ فيه من الاستحقاق، كما لا بدّ من العظم، ليتبيّن من التفضّل الذي ليس بمستحقّ. فكأنّه بالاستحقاق يتبيّن من التفضّل وبالعظم يتبيّن من العوض.

**وأمّا** كونه مفعولًا على طريق التعظيم، فمن حيث يُستحقّ بما يُستحقّ به المدح في الشاهد، فكما لا بدّ في المدح من الإعظام فكذلك في الثواب. ولأنّه إذا صار مستحقًّا على فعل المكلّف حلّ محلّ المدح، وفارق العوض الذي يستحقّه على فعل غيره به.

**وأمّا** ما أضفناه إلى هذه الأوصاف من خلوصه من الشوائب، فقد دلّ على ذلك في الباب بأن قال: لا بدّ من أن تنفصل حال المكلّف عند توفير الثواب عليه من حاله في الدنيا ليصحّ أن يحمل المشقّة بترك ما تقوي شهوته له وبفعل ما يشتدّ نفاره عنه. وقد

(١) سورة الأنعام (٦) ١٦٠.

عرفنا أنّه في دمار التكليف قد تلحقه مشقّة وتنغيص لِما هو فيه من ضروب الملاذ وأنواع المسارّ بالمحن والآلام والأمراض ومن مشقّة على الطاعة وندم على ما فرط منه من معصية. فلو أشبهت حالته في الآخرة حالته في الدنيا، لضعفت رغبته في احتمال المشقّة بالطاعات. وهذا يبطل الحكمة في التكليف. فإن جُعل الفصل بين حالتيه ما يرجع إلى الدوام، فقد عرفنا أنّه لا يتميّز الواقع ممّا هو ثواب ممّا ليس بثواب بدوامه، لأنّ المراد بالدوام هو استمراره واتّصال الشيء منه بعد الشيء، وهذا لا يرجع إلى الموجود الواقع. وإن رُجع به إلى نفس[1] ما يُقرن به من التعظيم، فقد يستحقّ المكلّف التعظيم من جهة الله سبحانه في الدنيا بالمدح وغيره، وإن رُجع به إلى العظم، فذلك ممّا تختلف فيه أحوال المكلّفين في الآخرة، وقد يجوز أن يعطي الله سبحانه المكلّف في الدنيا ضروب النعم، وقد كان يجوز أن يؤتيه الله مثل هذا الثواب والتكليف باقٍ عليه، وليس الغرض أن يتفضّل عليه بمثله ولكن على وجه الاستحقاق. فيجب أن يتميّز بالوجه الذي بيّنّاه أيضًا.

**والذي** بقي من الكلام في أحكام الثواب هو دوامه، وإن لم يكن ذلك مذكورًا في حدّه. والألزم في الواقع منه أن لا يكون بصفة الثواب، لأنّه محال أن يجتمع فيه الوصف بالحصول والوقوع والوصف بالدوام وعدم الانقطاع. هذا، وليس يسمّى بأنّه ثواب إلاّ عند وجوده دون عدمه. ولا يجوز أن يُقدح في دوامه بأن يقال: ما كان مستحقًّا يصحّ فعله والدائم لا يدخل تحت الفعل، لأنّه إذا عرف المقصد بقولنا زالت هذه الشبهة، ومرادنا بذلك أنّه لا ينتهي المثيب إلى حدّ إلاّ والواجب عليه أن يفعل مثل ما فعله من قبل، ولا ينتهي المثاب إلى وقت لا يستحقّ أن[2] يُفعل به مثل ما فُعل أوّلًا، فهذا معنى معقول، وهو مرادنا بدوام الثواب وغيره من الأمور المستحقّة.

**فأمّا** الدليل على ذلك فوجوه:

أحدها: ما قد تقرّر من دوام المدح والتعظيم بمن يُحسِن إلينا ويقوم بالواجبات، بدلالة أنّه لا ينتهي إلى حدّ إلاّ وكما يحسن منّا أن نمدحه من قبل يحسن منّا أن نمدحه في هذه

(١) ي: ـ نفس.
(٢) ص: ـ يفعل مثل ما فعله من قبل، ولا ينتهي المثاب إلى وقت لا يستحقّ أن.

الحال، إذا سلمت أحواله ولم يحبط إحسانه ولا أبطله بندم أو ما أشبهه. والعلم بذلك ضروريّ حتّى لو بقينا وبقي هذا الممدوح، لكان حكمه ما ذكرناه، فإذا ثبت ذلك في المدح وجب مثله في الثواب، لأنّهما يُستحقّان بطريقة واحدة. وليس معنى ذلك أنّ ما يُستحقّ به المدح يستحقّ به[1] الثواب لئلاّ يقال: فالقديم جلّ وعزّ يستحقّ المدح ولا يستحقّ الثواب. ولكنّ الغرض أنّا إذا استحققناهما فالمؤثّر فيهما واحد. وما يسقط أحدهما يسقط الآخر من ندم أو قبيح أعظم منه. فيجب إذا كان سبيلهما هذا السبيل أن يدوم استحقاق الثواب، كما دام استحقاق المدح والتعظيم.

وثانيهما: إنّه لو لم يقطع المثاب على دوام ثوابه به وأجاز انقطاعه، لأدّى به[2] إلى التنغيص العظيم، لأنّ بحسب ما يكون المرء فيه من النعيم يعظم التنغيص بفقده. ومعلوم أنّه لا يجوز أن يعرض للمثاب التنغيص في ثوابه، فلا بدّ من قطعه على دوامه.

وثالثها: إنّه إذا حسن من الله تعالى إدامة التفضّل على من يتفضّل عليه، فلو كان الثواب منقطعًا لفاقت حالة التفضّل حالة الثواب، مع أنّ من شأن الثواب أن يفوق التفضّل. وهذا الوجه قريب، لأنّ لقائل أن يقول: إنّه في الأصل يُستحقّ منقطعًا. وإنّما كان يصحّ هذا الاستدلال لو كان هاهنا نفع يستحقّ دائمًا، فكنّا إذا قضينا باستحقاق الثواب منقطعًا قد[3] نقّصنا مرتبة الثواب عن رتبة غيره، فأمّا التفضّل فغير مستحقّ. ولا مانع يمنع من أن يوفّر الله سبحانه ـ المستحقّ من الثواب ثمّ يديم ما بعده تفضّلًا عليه.

ورابعها: إنّ المستحقّ من الحقوق إمّا أن يمكن تقدّره بمقدار كالديون والأعواض، وإمّا أن لا يتأتّى تقديره بقدر. وقد ثبت أنّ الثواب لا يصحّ فيه هذا الوجه الأوّل[4]، كما لا يمكن مثله في المدح. وليس بعد ذلك إلاّ أنّ سائر الأوقات في كونه مستحقًّا فيها على سواء. وهذا القول بدوامه.

(١) ص: به يستحق.
(٢) ص: ـ به.
(٣) ص: فقد.
(٤) ي: ـ الأوّل.

## باب في أحكام العقاب وشروطه

**ذكر** في صفة العقاب ما هو على النقيض من صفة الثواب، لأنّه يتميّز العقاب من غيره بكونه ضررًا مستحقًّا على طريق الاستخفاف والإهانة. وقد يجوز أن نذكر في جملة هذه الأوصاف خلوصه عن كلّ روح وراحة، كما ذكرنا في الثواب خلوصه من الشوائب. ولم نذكر في جملة أحكامه وصفات العظم الذي ذكرناه في الثواب، لأنّ من الجائز أن يكون قدر العقاب الذي ينال أدون المعاقبين منزلة قدر ما ينزل به في الدنيا من أنواع الآلام، سواء كان على جهة الصلاح أو كان من جهة الظلمة، فصار الذي لأجله وجب في الثواب انفصاله عن غيره بالعظم غير ثابت في العقاب. وأمّا الدوام فلا بدّ منه، على ما نذكره من بعد.

**ونعود** إلى ذكر هذه الأوصاف فنقول: قد مضى القول في أنّ لا بدّ في المستحقّ بالقبيح من أن يكون أمرًا زائدًا على الذمّ، وأن يختصّ بكونه ضررًا ليقع به احتفال وانزجار.

وأمّا ذكر الاستحقاق، فلكي ينفصل عمّا يبتدئ الله بفعله من الآلام، ولأنّه لا وجه لحسنه إلاّ الاستحقاق، ولا بدّ من حسنه من حيث كان تعالى هو الذي يفعله.

وأمّا اقتران الإهانة والاستخفاف به، فلأنّه يُستحقّ بما به يُستحقّ الذمّ من ترك واجب وإقدام على قبيح. فإذا كان طريق استحقاقهما واحدًا، ثمّ لا بدّ في الذمّ من إهانة المذموم والاستخفاف به فهكذا في العقاب.

وأمّا وجوب خلوصه عن كلّ راحة، فلأنّه إنّما يجوز ورود الزجر من الحكيم على

المكلّف بالإقدام على ما يشقّ عليه والانصراف عمّا تقوي شهوته له، إذا كان يتحرّز بذلك من ضرر لا يُدفع إليه في دار التكليف. والذي به يتميّز هو الخلوص، لأنّه إذا بطل العظم وبطل أن ينفصل بالدوام من حيث أنّ الواقع لا يدوم وهو عقاب، فليس إلاّ ما ذكرناه. وإلاّ أشبهت حالته حال ما يُدفع إليه العليل الذي قد اشتدّت به العلّة، وبمثل ذلك لا يقوي الانزجار، وإن كنّا لا نمنع من وقوع الزجر به على الجملة، ولكنّا أردنا إثباته على وجه يحسن من الحكيم. فيجب أن ينفصل بالوجه الذي بيّنّاه وباقتران الاستخفاف به.

فأمّا دوامه، فدليله ما قد ثبت من دوام الذمّ فيمن يسيء إلى غيره، لأنّه لا حال إلاّ ويُستحسن من المساء إليه أن يذمّ المسيء، وليس الغرض إلاّ ما يرجع إلى التفرقة الواقعة بالقلب دون ما يظهر باللسان. وهكذا نقول فيما نقضي بدوامه من المدح. فإذا ثبت ذلك وكان العقاب يُستحقّ على الفعل الذي يُستحقّ به الذمّ، فإذا كان الذمّ دائمًا فهكذا العقاب.

فثبت الكلام في الأحكام الراجعة إلى العقاب.

**فإن** قال: فهل يستوي الثواب والعقاب في باب الاستحقاق أو يختلفان؟

قيل له: أمّا في حقيقة الاستحقاق الراجع إلى حسن هذا المستحقّ لسبب متقدّم فهما سواء، لكنّ أحدهما يجب وهو الثواب من حيث كان حقًّا للعبد على الله جلّ وعزّ والعقاب غير واجب فعله من حيث كان حقًّا لله على العبد، فيحسن منه أن يستوفيه ويحسن منه أن يسقطه.

فإن قال: فهل من حكم الثواب والعقاب أن يقفا بأمور معتادة فيما نعدّه في المضارّ والمنافع أو يكون على غير هذه الطريقة؟

قيل له: بل يجب أن يرد الوعد والوعيد بالأمور المعتادة في باب المنافع والمضارّ، لأنّ الغرض بالوعد والوعيد ما يقع من الرغبة والرهبة، ولن يكون ذلك إلاّ بما قد عقلناه من أنواع المنافع والمضارّ. وبهذا يفارق الأعواض، على ما تقدّم ذكره. ولولا صحّة ما ذكرناه

لأمكن أن يرد الوعد[١] بأن يطعمنا الله تعالى[٢] في الجنّة بشحم الحنظل ويجعل شهوتنا فيه. فيجب أن يكون من قبيل ما عقلناه، وإن كنّا لا نوجب في كلّ ما عقلناه من أنواع المنافع أن يرغّب فيه وأن يرزق الله تعالى أهل الجنّة. وفيما رغّب فيه يجوز أن يكون على خلاف ما قد ثبت التحريم فيه[٣] في الدنيا[٤] عند التكليف، كما نقوله في الخمر، لأنّه قد ثبت التحريم فيها في الدنيا على وجه مخصوص وفي الآخرة يزول ذلك الوجه من طريقة الإسكار والخمار وغيرهما.

فإن قال: فهل يصحّ أن يجتمع الثواب والعقاب مع التكليف؟

قلنا: إن أردت به بعض المستحَقّين الأمرين، فغير ممتنع، وعلى هذا تُقدّم الحدود وما أشبهها على وجه العقوبة، وإن كانت هذه الطريقة لم تثبت في الثواب، إذ لا شيء يمكن أن يُحكم فيه بحكم الثواب المقدّم في الدنيا، كما ثبت في العقاب. وأمّا إن أراد به توفير كلّ المستحقّ في كلّ وقت مع بقاء التكليف، فبعيد، لأنّ صفتيه[٥] تتنافيان بدلالة أنّ الثواب يجب خلوصه عن كلّ مشقّة ونائبة، ولا بدّ في التكليف من مشقّة، والعقاب مرجعه خلوصه عن كلّ راحة، وقد يلحق المرء ذلك في حال التكليف، فلم يصحّ اجتماعهما.

فإن سأل عن وقت الاستحقاق،

قيل له: هو حال الفعل، فيصير مستحقًّا أن يُفعل به في الثاني، فتكون الحالة الثانية حال فعل المستحَقّ. وإذا تأمّلت معنى الاستحقاق، وجدته على ما قلناه، لأنّ حالة ما تُفعل الطاعة يحسن من الله أن يثيبه في الثاني، ولو استحقّ في الثاني لكانت الحالة الثالثة حال توفير المستحقّ. وإنّما يصلح أن يخالف في ذلك من شرط الاستحقاق بالموافاة، وسيجيء القول فيه من بعد، وإذا استحقّ المطيع الثواب فلم يتوفّر عليه في الدنيا، فلا بدّ

(١) ص: الوعيد.
(٢) ص: - تعالى.
(٣) ي: فيها.
(٤) ص: - في الدنيا.
(٥) في النصّ: صفته.

من سبب لأجله يتأثّر، وهو أنّه لو قارن أوقات التكليف لصار في حكم الملجأ إلى الطاعات، وإنّما يزول الإلجاء إذا تراخى النفع، فيكون أقرب إلى اختيار الطاعة للوجه الذي له حسنت، وهو المأخوذ عليه في التكليف كي يستحقّ به الثواب. فعلى هذه الطريقة يجري القول في هذا الباب[1].

(١) ي: ـ والخمار... الباب (أحد وعشرون سطراً).

## باب في هل تتّفق المعاصي في استحقاق العقاب الدائم بها أم تختلف؟[١]

**الأصل** في ذلك عندنا أنّ المعاصي متّفقة في استحقاق العقاب بها على الجملة. وإذا كان العقاب لأمر يرجع إلى طريقة استحقاقه يدوم استحقاقه على بعض المعاصي، فيجب مثله في سائرها، كما ثبت مثله في الأمور المستحقّة. والذي لأجله عمّمنا بهذه القضيّة سائر المعاصي هو أنّ بعضها إذا استُحقّ به العقاب فليس إلاّ لأنّه قبيح. والشرط الراجع إلى فاعله من كونه عالمًا بقبحه أو متمكّنًا من معرفة قبحه ثابت بدلالة أنّ عند تكامل هذه الأوصاف يستحقّ العقاب، وإذا اختلّ بعضها لم يستحقّه. فإذا كنّا نعلم أنّ صغائر الذنوب وكبائرها قد شاركنا الشرك في الوصف الذي ذكرناه، وجب أن يُستحقّ بهما العقاب أيضًا. ولأجل ذلك يستحقّ الكافر العقاب على جميع معاصيه، وإن كان فيها ما يقدَّر[٢] كونه صغيرًا. فإذا ثبت ذلك، وجب استواء المعاصي كلّها في العقاب عليها. وإذا كان من حكمه أن يدوم، فالواجب أن لا يختلف باختلاف المعاصي. وعلى مثل هذا اتّفقت الطاعات في استحقاق الثواب الدائم بها واتّفقت وجوه الإحسان في دوام الشكر بها، وبالنقيض من هذا استحقّ الذمّ الدائم في الإساءات. فهو إذًا باب يطّرد.

فأمّا الاختلاف بين الصغائر والكبائر، فهو في مقادير ما يستحقّ بكلّ واحد منهما. فإذا نقص عقاب المعصية عن ثواب فاعلها كفّرها وأزال عقابها جملة لا أنّه يزيل الدوام

(١) يبدأ السفر الخامس وعشرون.
(٢) ص: تقرّر.

فيه، وإذا كان أزيد من ثواب فاعلها أحبط ثوابه، على ما نذكره من بعد، ونذكر أيضًا ما يتّصل بالموازنة وغير ذلك.

فسقط بذلك قول من زعم في أهل النار أن العقاب لا يدوم بهم وأنّها يألفونها ويصيرون فيها[١] كدود الخلّ في الخلّ، وعلى ما يحكى[٢] عن جهم والبطيخي، وإن كان ذلك دفعًا لِما عُرف من ضرورة الدين وإجماع المسلمين أيضًا. وهكذا قول من قطع على أنّ المظهر للشهادتين لا يستحقّ بذنوبه الكبائر عقابًا ولا يضرّه مع الإيمان شيء أصلًا، وإن كان في ذلك تجويز الإغراء[٣] بالقبيح، وليس ذلك من صفة الحكيم.

**والذي** يخرج عن[٤] هذه الجملة من الخلاف قول من يقول إنّ كبائر الذنوب من حيث جامعت الطاعة يُستحقّ بها عقاب منقطع، على ما حكي من الخالديّ وقد أبطلناه. أو أن يقول قائل إنّ المستحَقّ من المعاقبة على هذه المعاصي هو ما يتعجّل في الدنيا، ولعلّه يشير بذلك إلى الذمّ والحدود[٥]. وهذا أيضًا يبطله عقاب الشرك، فإنّ الذي دلّ على دوام العقاب لم يخصّص المعاصي ولا يخصّص الأوقات.

ويبيّن ذلك أنّه حسن ذمّه دائمًا فكذلك عقابه، لمّا كان الأصل في العقاب هو الذمّ. وفي الناس من جعل الدلالة على دوام العقاب أنّ هذه المعاصي قد حرّمت فاعله الدائم فيجب أن يستحقّ بها العقاب الدائم، أو يجعل حرمان الثواب عقوبة. والمعتمد عندنا ما تقدّم.

فأمّا من منع من اجتماع الطاعات مع الشرك ومخالفة التوحيد ليسلم له القول بانقطاع عقوبة أصحاب الكبائر من حيث كانت لهم طاعات دون الكفّار فقد أبعد، لأنّه

(١) ص: ـ فيها.
(٢) ص: حكي.
(٣) ي: لإغراء.
(٤) ص: من.
(٥) ص: أو الحدود.

لا مانع من أن يكون الكافر بالله أو برسوله يقضي دينه أو يردّ وديعة عنده أو يحسن بضروب من الإحسان إذ لا منافاة بينهما.

فأمّا إن زعم زاعم أنّ ثواب التوحيد يوفي على عقاب الكبائر من السرقة والزناء وغيرهما، فسنبيّن أنّ السمع قد دلّ على إحباط هذه الكبائر ثواب كلّ طاعة وأنّه لا يزول عقابها إلاّ بالتوبة إن شاء الله.

## باب في بيان وقت استحقاق العقاب

**إعلم** أنّ استحقاق هذه الأشياء إذا كان لأسباب من الأفعال والتروك، فالواجب أن تكون حاله حالها حتّى يُستحقّ العقاب عند فعله للقبيح، ويكون فعله يتأخّر إلى الثاني. ولا بدّ من ذلك، لأنّه إذا كان معنى الاستحقاق حسن الفعل لأمر متقدّم فلا بدّ من أن يقال: يحسن من الله أن يعاقب أو يثيب في ثاني حال الطاعة والمعصية. فإذا قلنا إن حال الاستحقاق هي حالة الفعل، فالغرض ما ذكرناه. ولهذا يشترط حسن ذلك في الثاني بأن لا يكون من العبد ما يحبط ويكفّر[١]، وإذا صار مشروطًا فقد كشف عن الاستقبال، لأنّ الشرط لا يدخل إلاّ فيما هذا سبيله. فأمّا حالَ فعل الثواب والعقاب فمحال أن يكون مستحقًّا، لأنّ الموجود الحاصل محال استحقاقه لاستحالة فعله وهو حاصل. وعلى هذا يُجعل الدَين قبل قضائه مستحقًّا، لأنّه يُنتظر توفيره، فإذا توفّر خرج عن أن يكون مستحقًّا. فكأنّه إذا وُصف حال الفعل للمستحقّ بأنّ تلك الحال حال الاستحقاق، فقد وصف بأنّه يستحقّ ما لا يثبت فيه معنى الاستحقاق، وهذا باطل.

ويبيّن ذلك أنّه إذا رجع الاستحقاق إلى الحسن في الفعل المستحقّ والحسن يتفرّع عن الصحّة، فإذا إثبات الصحّة عن الاستقبال فكذا الاستحقاق. وحلّ ذلك محلّ ما يقوله في القدرة إنّه لا بدّ من تقدّمها، لأنّ الفعل بها لا يصحّ إلاّ هكذا، وكذاك الأمر من جهة الله تعالى[٢] لا بدّ من تقدّمه ليثبت له حظّ الدعاء، ومنعنا من مقارنته.

(١) ص: أو يكفّر.
(٢) ص: + لأنّه.

**ثمّ** هذا الاستحقاق إنّما يتقرّر إذا أفرد[١] المكلّف هذا القبيح عن ندم وتوبة أو عن طاعة أعظم منه. فأمّا إن فعل في الأوّل هذه المعصية ثمّ أتى في الوقت الثاني بندم، فلا بدّ من تأثير هذا الندم في حسن هذا الذمّ، فيخرجه من الحسن إلى القبح. وليس الغرض استحالة ذمّه وهو نائب، وإنّما الكلام في حسنه، لأنّه بالتوبة قد خرج عن استحقاق العقاب وصار مستحقًّا للثواب، ولن يصحّ استحقاقهما معًا. فصار حسن ذمّه موقوفًا على الاستمرار والإقرار، كما أنّ استباحة أحدنا طعام غيره تقف على أن لا تتغيّر حاله في الإباحة إلى الحظر. فإذا كان كذلك وعلمنا أنّه قد عقب معصيته بندم وتوبة قبح منّا ذمّه، وإن لم نعلم ذلك من حاله قبح ذمّه على القطع وحسن ذمّه على شرط.

والذي أورده في الكتاب من سؤال من يقول: هلاّ جاز أن يقترن الذمّ بفعل القبيح كاقتران أحكام الطلاق والعناق بالإيقاعات والعقود؟

فممّا يصحّ السؤال عنه على طريقة أبي هاشم، حيث علّق الأحكام بالإيقاعات على حدّ تعليقها بعلل موجبة، فكما لا بدّ في معلول العلّة من أن يقارنها فكذلك ما ذكرناه. والفرق بين الموضعين على هذا المذهب هو أنّ هذا الإيقاع لا يتبعه فعل، وإنّما ينبىء عن إزالة الملك حتّى يصير العتق كأنّه ما ملك العبد ويصير الطلاق كأنّه ما عقد على المرأة المطلقة. فيعود التأثير عند التحقيق إلى ما تقدّم. وليس كذلك الاستحقاق، فإنّه إشارة إلى فعل يحسن في المستقبل ولولا السبب المتقدّم كان لا يحسن[٢]، فأين أحد الأمرين من الآخر؟

فأمّا على ظاهر ما يقوله الفقهاء فلا فرق بين الأمرين، لأنّهم يوجبون وقوع الطلاق في الثاني من حال وجود القاذف[٣]. وقد يصحّ أن يكون ثمرة الخلاف أنّه لو قال «أنتِ طالق إن تزوّجتك» فعلى أحد المذهبين لا يؤثّر ذلك، لأنّه صادقها وهي غير زوجة له، فلم

(١) ص: تفرّد.
(٢) ص: ـ في المستقبل ولولا السبب المتقدّم كان لا يحسن.
(٣) ي: القاف.

يمكنه بهذا اللفظ حلّ هذا العقد المنتفي. وليس كذلك على المذهب الآخر. وعلى كلّ حال، فقد فرقنا بين الموضعين.

**وقال** في الكتاب إنّ الذي يشبه من مسئلة الإيقاع ما ذكرناه من استحقاق الذمّ والمدح هو أن يوجب على نفسه عياده، لأنّه يُستحقّ عليه أن يفعلها في الثاني لا في الحال.

**وقد** حكى في الباب آخرًا اختلافهم في كيفيّة استحقاق هذه الأشياء. والغرض بذلك أنّ في الناس من زعم أنّ الاستحقاق يقف على الموافاة التي هي حال الفعل في الآخرة، ويقول: لو لم تكن هذه الحال هي حال الاستحقاق لوجب أن يقدّم فعلهما بالمكلّف. وربّما فسّروا الموافاة بالاخترام، وربّما فسّروه بالإعادة وورود عَرصة القيامة، وربّما كان فيهم من يقول: يستحقّه في الحال على هذا القبيح شرط الموافاة، على معنى أنّه إذا المعلوم أنّه يوافي به فهو مستحقّ له في الحال، وإن كان المعلوم أنّه يتوب لم يستحقّ في الحال شيئًا. وفيهم من يفرق بين الصغائر والكبائر فيقول: إذا كان القبيح من باب الصغائر استحقّ الذمّ والعقاب على طريق التعجيل، ويتأخّر ما يستحقّه على كبائر الذنوب. وهذا محكيّ عن أبي الهذيل، وسنبيّن ذلك.

## باب في بطلان القول بالموافاة

**إعلم** أنّ الشرط في استحقاق الفاعل للقبيح العقاب هو أن يفعله وهو عالم بقبحه أو متمكّن من معرفة قبحه، وأن يزول عنه الإلجاء وضروب الأعذار، وأن تقترن بذلك شبهة أو شهوة على ما سلف القول فيه. فمتى حصل كذلك ثبت الاستحقاق، ولا يقف على الموافاة التي يذهب إليها قوم من المرجئة ومن غيرهم، وإن كانوا مختلفين في الموافاة. ففيهم من يفسّرها باخترام العاصي على تلك الحال. وفيهم من يفسّرها بوروده المحشر، وفيهم من يفسّرها بالإعادة، وفيهم من يري أن يُعلم من حالة[1] مونه أو وروده عرصة القيامة على هذه الصفة، إلى ما أشبه ذلك. والذي يبطل مقالتهم أنّ المكلّف لا بدّ من استحقاقه للعقاب على فعله، وكلّ ما فسّروا الموافاة به فليس بفعل له، فكيف يستحقّ بها العقاب؟ ولئن جاز ذلك، جاز استحقاقه للعقاب على فعل غيره من المكلّفين وعلى سائر أفعال الله سبحانه.

فإن قال: المؤثّر هو ما ارتكبه من القبيح، ولكنّ الشرط ما ذكرته من الموافاة، وغير ممتنع في شرط استحقاقه لِما يستحقّه أن يكون من جهة غيره، كعلمه بقبح القبيح وكعلوم العقل وما أشبه ذلك.

قيل له: عن هذا جوابان، أحدهما أنّا إذا جعلنا الشيء شرطًا فلا بدّ من أن يثبت له ضرب من التأثير في المشروط، وإلاّ لم يكن بعض الأشياء بأن يُجعل شرطًا أولى من غيره. ومعلوم أنّه بكونه عالمًا بقبح القبيح وبكمال العقل يصير متمكّنًا من التحرّز منه ويصير مميّزًا

(١) ص: حال.

لهذا القبيح من غيره، فلذلك أمكن أن يُجعل شرطًا. وليس للموافاة هذا الحظّ، فلا يجوز الاشتراط بها. والوجه الثاني أنّ ما يُجعل شرطًا فحكمه أن يفارق المشروط، وهذا هو حكم سائر الشروط، والموافاة إذا أريد بها الاحترام أو الإعادة والحشر وما أشبههما فهو متأخّر غير مقارن.

فإن قال: فقد رضيت بذلك. فهلاّ جاز أن يُشرط بالموافاة، والغرض بها أمر مقارن من علمه تعالى بأنّ هذا المكلّف يموت مصرًّا أو يُحشر كذلك، وعلمه جلّ وعزّ لا يتأخّر بل يصاحب هذا الفعل، وما أنكرتم من أن يكون الغرض تركه للتوبة وهو مقارن أيضًا،

قيل له: لو كان الشرط ما ذكرته أوّلًا، للزم أن لا تصحّ إقامة الحدود على مرتكبي هذه الكبائر، لأنّا لا نعلم موافاة أربابها. وكان يجب أن لا يستحقّ الذمّ أيضًا في الحال مَن قد فعل شيئًا من هذه الكبائر لفقد علمنا بما قالوه من الموافاة، وقد علمنا أنّا نلعنه ونذمّه مع شكّنا في حاله. ولا يمكن أن يقال: إنّما[1] نلعنه بشرط كما نذمّ من غاب عنّا بشرط، لأنّ دخول الشرط ها هنا هو لتجويزنا أن يكون قد تاب في حال الغيبة، فأين ذلك ممّن عرفناه مصرًّا؟ ولا إشكال أنّ من نراه مواقعًا للزناء جاز لنا أن نلعنه قطعًا في تلك الحال. فبطل ذلك.

ويبيّن ذلك أنّه كان يجب فيمن لا يعرف الصانعَ أن لا يعرف استحقاق المسيء للذمّ قطعًا، لأنّه منبّىء عن العقاب وهو لا يعرف شرطه لجهله بالله تعالى. بل كيف كان يعرف المكلّف في أوّل حال تكليفه وجوب النظر عليه إن لم يكن عالمًا بجواز ذمّه وعقابه على تركه؟ فكلّ ذلك يبطل ما قالوه.

**وأمّا** تركه للتوبة فلا يصلح أن يوصف بذلك في حال فعله للمعصية، وإنّما يوصف تاركًا لها في الثاني أيضًا. وقد بيّنّا أن الاستحقاق هو في حال الفعل، وإنّ الحالة الثانية هي حالة الفعل المستحقّ. هذا على أنّ القول بأنّ ترك التوبة يؤثّر في استحقاقه للعقاب يتفرّع عن وجوبها، ثمّ يقال: فإذا أخلّ بالواجب عليه منها استحقّ العقاب. ومعلوم أنّ وجه وجوبها هو لإزالة العقاب المستحقّ بها، فإن لم يستحقّ بالقبيح عقابًا لم يكن للتوبة وجه

(١) ص: أنّا.

وجوب حتّى يقال إنّ إخلاله بها شرط في العقاب. وبعد، فإنّ من شأن التوبة أن يسقط العقاب المستحقّ بالقبيح، فكيف يؤثّر تركها في أصل استحقاق العقاب؟ وفي ذلك ضرب من التدافع.

**وأحد** ما يستدلّ به على إبطال الموافاة أنّه لو ساغ اشتراط بعض الأمور المستحقّة بها لجاز في سائرها. ألا ترى أنّ من الجائز أن يكون المحسن يندم على إحسانه من بعد أو يحبطه بإساءة أعظم منه، وأن يكون ذلك هو المعلوم من حاله؟ وهذا يقتضي أن لا يستحقّ المحسن بإحسانه الشكر والمدح والإعظام أصلًا، لأنّا لا نأمن أن يكون موافيًا بفعله. وهكذا فكان القديم تعالى لا يستحقّ العبادة بهذه النعم العظيمة، لأنّ الموافاة مستحيلة فيه.

وممّا يبيّن صحّة ذلك أنّ الأصل في هذه الاستحقاقات حصول أسبابها، على ما بيّنّاه في الإحسان والإساءة وغيرهما. فإذا حصلت، وجب أن لا يتوقّت الاستحقاق بوقت دون وقت. وعلى هذا يكون استحقاقه للعقاب عند الحشر وغيره وهو لِما قد قدّمه من القبيح لا غير. وهذا حاصل في الدنيا أيضًا. ويبيّن صحّة ما ذكرناه أنّ الذي لأجله زعم القوم في العقاب أنّه يستحقّ بالموافاة تجويزهم أن يتوب من بعد فيخرج من الدنيا تائبًا، فجعلوه مشروطًا بذلك. وهذا قائم في الشكر، لأنّه يجوز أن يحبط إحسانه من بعد، فيجب فيمن لا يعلم أنّه يوافي بإحسانه أن لا يشكره على القطع.

**واعلم** أنّ الذي أدّى القوم إلى القول بالموافاة هو أنّه لو استحقّ العقاب أو غيره من دون موافاته بالطاعة أو المعصية لجاز توفيره عليه في الدنيا، وإلاّ بطل معنى الاستحقاق فيه لأنّه ينبّيء عن حسن الفعل. فكيف يجوز القضاء بقبح فعله مع القول بأنّه مستحقّ؟ وربّما قالوا: لو كان مستحقًّا في الدنيا لَما صحّ أن يزول استحقاقه من بعد، وهذا يقتضي ثبات العقاب أبدًا.

والجواب: إنّه قد يجوز أن يكون الحقّ مستحقًّا ويمنع من توفيره مانع، لأنّ ذلك موقوف على طريقة الفعليّة، فيفارق معلول العلّة إنّ ذلك لا يقف على الفعليّة والاختيار. وكلّ ما حلّ هذا المحلّ جاز تأخيره لضرب من الموانع ولوجه من وجوه المصلحة، على ما

نذكره في الباب الثاني. وصارت منزلته منزلة من عنده وديعة، لأنّه قد يجب عليه ردّها إذا سلمت الأحوال، وقد يترصّد الظالم لأخذها فيقبح ردّها، فبطل أن يكون ذلك قدحًا في الاستحقاق. وعلى هذا قد تُستحقّ الديون ويتأخّر قضاؤها، ولا يمنع ذلك من ثبوت الاستحقاق في الحال.

فأمّا قولهم إنّه كان لا يجوز زوال هذا المستحقّ من بعد، فهو ظنّ منهم أنّ طريق ذلك طريق الموجَبات التي لا يصحّ مع حصول الأسباب الموجبة أن تزول، وليس الأمر كذلك بل حكم ذلك بالأفعال أشبه. فإذا كنّا نشرط صحّة الفعل من القادر بزوال المنع، جاز أن نشرط حسنه منه بزوال أمور أخرى، فنقول: يحسن ذمّه وعقابه[1] منّا ما لم يعرض ما يخرجنا عن ذلك. فإذا تاب العاصي زال حسن ذلك، كما إذا أساء المحسن إساءة موفية على إحسانه زال استحقاقه للشكر. ولو كان ما قالوه شبهة في الموافاة بالقبيح، لوجب أن يكون شبهة في الموافاة بالنعمة، وقد أبطلنا ذلك.

(١) ي: عقابه.

## باب في بيان ما له ولأجله يتأخّر الثواب والعقاب

**قد** بيّنّا من قبل جواز أن يعرض على الحقوق المستحقّة ما يمنع من توفيرها وتعجيلها. وما نذكره هاهنا من الوجوه المانعة من تقديم المستحقّ من الثواب والعقاب، فلا يخرج عن أمور:

**أحدها:** أنّ تقديمهما يعود على البغية بالتكليف بالنقض. وذلك لأنّ الغرض به ما يرجع إلى استحقاق الثواب، ومتى تعجّل المستحقّ بالطاعة صار ذلك في حكم الملجىء له إلى فعل الطاعة، لأنّ هذا هو حكم ما يتعجّل من المنافع. وهكذا فيما يتصوّره من العقاب بالمعصية، لأنّه إذا تعجّل قوّى داعيه[١] في الانصراف عنه حتى يبلّغه حدّ الإلجاء. وهذا ظاهر في الواحد منّا، لأنّه لو قيل له «إفعل كذا ولك هذا النفع العظيم الحاضر» أو «لا تفعل كذا وإلاّ أُلقيت في نار مؤجّجة بين يديك» لكان يصير ملجأ إلى ذلك الفعل. وقد عرفنا أنّ مع الالجاء لا يُستحقّ الثواب أصلًا. فإذا كان كذلك لم يكن بدّ من تأخيره عن حال التكليف.

فإن قال: هلاّ جاز أن يقدّمه الله جلّ وعزّ في الدنيا، ولا يكون المكلّف قد عرف هذه الجملة، فلا تثبت طريقة الإلجاء؟

قيل له: لا بدّ في المثاب من أن يعرف فيما وصل إليه أنّه ثواب. ألا ترى أنّ الثواب يقترن به التعظيم، فيجب أن يعرف في المثيب أنه قد[٢] قصد به تعظيمه وهذا يقتضي أنّه يصير ملجأ فيما يُعدّ إلى الطاعات.

(١) ص: دواعيه.
(٢) ي: ـ قصد.

**وثانيها:** أنّا قد[١] قدّمنا القول في وجوب خلوص الثواب عن الشوائب وضروب المشاقّ، ولن ينفكّ المكلّف في حال تكليفه من شائبة ومشقّة، فكيف تجتمع هذه الحالة مع الثواب؟ وأمّا إذا تأخّر حتّى يزول التكليف، فتوفير الثواب ممكن ولا منع منه.

**وثالثها:** أنّ مع التكليف لا بدّ من ثبوت اللطف. وقد عرفنا أنّ المكلّف، إذا تصوّر تأخّر ثوابه على ما يأتيه من الطاعات، كان أدعى له إلى أن يفعل الطاعة لوجه وجوبها أو حسنها ولا يفعلها ابتغاء النفع. وهكذا الحال في المعصية، حتّى ينصرف عنها لقبحها لا للتحرّز من الضرر[٢]. وهذا هو الوجه في حسن إفناء الله الخلق، لأنّ المكلّف يتصوّر هذه الحال فلا يفعل ما يفعله للنفع ولا للتحرّز من الضرر.

وقد ذكر في الكتاب أنّ الوجهين المتقدّمين تستوي أحوال المكلّفين فيهما، وأنّ هذا الوجه الثالث تختلف أحوالهم فيه. ولعلّه يريد بذلك أنّ ما يتّصل بالإلجاء لا تختلف أحوال العقلاء فيه، وهكذا لا تختلف أحوالهم في أنّ مع التكليف لا بدّ من مشقّة، فأمّا فيما يتّصل بالألطاف فأحوالهم مختلفة فيها، فقد يجوز أن يتعجّل النفع ومع ذلك لا يفعل الفاعل الواجب[٣] إلاّ لوجوبه دون ما يتوقّعه من النفع.

فهذه هي الوجوه المانعة من تقديم الثواب ووجوب تأخيره.

**فأمّا** العقاب ففيه أيضًا الوجوه التي قدّمناها، لكنّ تقديم بعضه جائز على ما تقرّر في الحدود المفعولة بالمصرّ، لأنّ هذا القدر لا يبلغ بصاحبه حدّ الإلجاء. والوجه الذي لأجله قدّمه الله جلّ وعزّ ما فيه من اللطف والصلاح للإمام ومن يجري مجراه، وللمقام عليه صلاح من جهة الدنيا وإن اختلفوا في تعلّق صلاح الدين به. ومتى خرج العقاب من أن يثبت فيه هذا الوجه من اللطف لم يجز تقديمه وفعله، لأنّه يؤدّي إلى فعله لا على الوجه المستحقّ. ألا ترى أنّا قد بيّنّا وجوب خلوصه عن كلّ روح وراحة؟ فإذا قُدّم منه ما لا يثبت فيه هذا الوجه، فلا بدّ من وجه آخر، وليس إلاّ ثبوت اللطف فيه، على ما ذكرنا.

(١) ص: ـ قد.
(٢) ص: ـ حتّى ينصرف عنها لقبحها لا للتحرّز من الضرر.
(٣) ص: الفعل.

ومثل الطريقة التي ذكرناها في العقاب المقدّم لم يثبت في بعض الثواب، على وجه يُقطع به على أنّه ثواب. وعلى هذا لم يثبت لنا علم بقصده تعالى إلى تعظيمنا بشيء[1] من هذه المنافع. ولا بدّ في الثواب ممّا ذكرناه.

فأمّا الذي سأل عنه من المنع من كونه مستحقًّا إن لم يحسن فعله، فقد بيّنّاه في الباب المتقدّم، وذكرنا أنّه قد يحصل سبب الاستحقاق ويُعرض ما يوجب تأخيره، وأنّ ذلك بخلاف معلول العلّة في امتناع تأخيره عن العلّة، ويحلّ محلّ الأفعال الشرعيّة التي يقضى بوجوبها ويتأخّر أداؤها فيقف الأداء على غير ما يقف الوجوب عليه. وبهذه الطريقة يُبطل قولهم إنّ: إجعلوا[2] حال الاستحقاق حال الفعل في الآخرة من حيث كان هو الوقت الذي يحسن فعله، لأنّه يجوز ثبوت سبب الاستحقاق ويمتنع فعله لِما ذكرناه. هذا على أنّه لو لم يثبت الاستحقاق في الدنيا لكان ما يفعله من بعد ظلمًا، فلا بدّ من ثبوته لثبوت سببه حتّى يصحّ توفيره من بعد.

(١) في النصّ: لشيء.
(٢) ص: جعلوا.

# باب في أنّ المستحقّ من الثواب والعقاب في حال التكليف لم يبطَل بل يوفَّر في الآخرة

**إعلم** أنّه إذا أطاع المكلّف وقلنا إنّه يستحقّ أن يثاب في الثاني من حال طاعته فمنع مانع من توفيره، لم يكن ذلك سببًا في إسقاط ما كان يستحقّه في هذا الوقت، بل يوفَّر عليه في الآخرة. والأصل في ذلك أنّ المستحقّ من الحقوق على ضربين:

أحدهما: إذا لم يُفعل في وقته، سقط ما قد فات في هذا الوقت ولا يُفعل من بعد. وهذا كنحو ما يستحقّه أحدنا على غيره من مدح وشكر ومن ذمّ واستخفاف، لأنّ كلّ ما يُفعل به من بعد فهو بحكم ذلك الوقت دون أن يُعاد عليه ما قد فات فعله في الأوّل. ألا ترى أنّه لا يفيد سوى ضرب من التكرار؟

والنوع الثاني: هو ما لا يسقط بتأخيره، ولكنّه يُفعل من بعد ما فات في الأوّل. وهذا هو فيما يمكن ضمّه إلى المفعول ثانيًا، وكان من باب ما عُرف قدره في كلّ وقت. وعلى هذا لا يقضى بسقوط الدين عمّن يليه بأن يقضي الوقت الذي يجب[١] توفيره. فإذا ثبت ذلك، وكان حكم الثواب والعقاب هذا الحكم، لأنّ مقدار ما يلزم فعلهما في كلّ وقت معلوم وضمّ ما يفوت إلى المفعول في الوقت ممكن، فلا بدّ والحال هذه من أن يُحكم بأنّه يتوفّر على المطيع ما فاته في أوقات تكليفه وفي أوقات موته وورود الفناء عليه، إلى ما أشبه ذلك.

(١) ص: يوجب.

فإن قال: فكيف يوفَّر عليه الفائت؟ وهل ذلك إلاّ موجب للتنغيص؟ فإنّه إذا وُفّر عليه في أوّل دخوله الجنّة ما قد فاته مضمومًا إلى المستحقّ بحكم الوقت، ففي الحالة الثانية يُعدم ذلك، فيلحقه نقص وتنغيص، وليس هذه الحالة صفة أهل الجنّة. وليس بعد ذلك إلاّ أنّه لا يوفّر عليه ما قد فات ليجري أمره في الجنّة على طريقة واحدة.

قيل له: قد اختلف كلام شيوخنا في ذلك. فقال أبو عليّ إنّ المثاب إذا كانت حالته على الجملة مستمرّة في الثواب لم يتبيّن بالنقصان تنغيصًا، وإنّما يتبيّن ذلك لو انتقل من حال الثواب إلى حالة تنافيه. ومثّل ذلك بسرور الوالد عند قدوم ولده أو بسرور القادم من سفره، لأنّ حالته في الأوّل وإن كانت أزيد من حالته ثانيًا فليس يُقال إنّه يجد تنغيصًا ونقصان حال في المسرّة حتّى يُعدّ ممّا يؤثّر، فكذلك الحال في المثاب. وقد يصحّ بمثل ذلك ممّن أصبح على ضوء النهار، فإذا ازداد النهار ارتفاعًا وتعاليًا ازداد ضياء، ولا يجد تفاوتًا بين حالته لمّا استمرّت الحال في الضوء. ونحو هذا الجواب يسلكه أبو علي في المعاقب، ويقول إنّه لا يجد روحًا بالنقصان في الحالة الثانية.

فأمّا أبو هاشم فإنّه يقول: متى انقطع ذلك المستحقّ المضموم إلى ما قد فعل به في الوقت، تفضّل الله تعالى بمثله لئلاّ يؤدّي إلى التنغيص. وكان في هذا الجواب إشارة إلى أن بالنقصان تتنغّص حاله ثمّ يخرج عن هذا التنغيص بالتفضّل الذي ذكره. وهذا إنّما يمكن ذكره في الثواب، فأمّا العقاب فغير جائز أن يتفضّل بما لم يكن مستحقًّا منه.

واعترض الشيخ أبو عبد الله ما حكيناه عن أبي هاشم وقال: إذا وجب في أهل الجنّة أن لا يلحقهم تنغيص، فإن كانوا لا يخرجون عن هذه القضيّة إلاّ بما قاله من التفضّل، فقد عاد واجبًا، وهذا يقدح في حقيقته.

والذي ذكره قاضي القضاة في هذا الباب وجهان: أحدهما أنّه تعالى يفرق ما فات على الأوقات على حدّ لا يشعر المثاب بانقطاعه إذا انقطع، وهذا بيّن إذا كان يتوفّر على المثاب في كلّ حال ما يشتهيه. فلو قُدّر نقصان جزء من ذلك لم يعتدّ به، وإن كان ينتفع بنيله. وعلى هذا، إذا اعتاد أحدنا تناول رغيف واحد، فلو قدّرنا في بعض أكلاته نقصان لقمة واحدة من هذا الرغيف، لم يتبيّن تنغيصًا. والوجه الثاني هو أنّه يجوز أن يتوفّر عليه

قبل دخول الجنّة ما قد فاته، ثمّ تستمرّ حالته بعد دخولها على نمط واحد. وعلى هذا يجوز أن تجري حال من يستحقّ العوض والثواب معًا، إلاّ أنّ لقائل أن يقول: ليس يصحّ فيمن لم يكن في الجنّة أن يكون أعلى حالًا ممّن كان في الجنّة، ومتى وُفّر عليه هذا الفائت في الوقت الواحد أو في الأوقات المتقاربة أدّى إلى ذلك. وبهذا يفارق العوض، لأنّه لا يساوي الثواب في القدر، كما لا يساويه التفضّل في القدر، وإن كان لو أدّى توفير العوض عليه دفعة واحدة إلى ما ذكرناه، لم يجز إلاّ أن يفرَّق على الأوقات. فهكذا يجب مثله في الثواب، فالوجه الأوّل أسلم.

فإن قيل: أليس[1] قد قلتم إنّ العقاب لا يسقط بالتأخير؟ فبيّنوا كيفيّة توفيره.

قيل له: ليس فيه إلاّ ما قلناه من الوجه الأوّل أو ما حكيناه عن أبي عليّ. فأمّا ما قاله أبو هاشم فغير جائز ذكره في العقاب أصلًا.

فإن قيل: فما ذهبتم إليه يؤدّي إلى أن يكون المخلوق منذ ألوف سنة، إذا أعيد في الآخرة ودخل الجنّة، يزيد ثوابه على ثواب من كان مخلوقًا في الأوقات التي تقارب زوال التكليف، وإن قُدّر أنّ الثاني أزيد طاعة.

قيل له: وما في ذلك سوى الاستبعاد، مع أنّ الدليل قد أوجبه.

فإن قال: أفتقولون إنّه يستحقّ بالتأخير زيادة مضمومة إلى ما قد فات، أو لا يستحقّ إلاّ الفائت؟

قيل له: لا وجه لاستحقاقه[2] هذه الزيادة متى كان التأخير لِما يرجع إلى صلاح مَن له الحقّ، على ما بيّنّاه في وجوب تأخير الثواب والعقاب، فوجب الاقتصار على فعل ما قد فات.

(١) ص: ألستم.
(٢) ي: لاستحقاق.

## باب في حقيقة التعظيم والتبجيل والاستخفاف والإهانة

**إعلم** أنّه لمّا كان أحد الأمور المستحقّة ما قد ترجم الباب به وجب أن نذكر معاني هذه الألفاظ وأحكامها.

وقد ذكر أبو هاشم في أوراق ألحقها ببعض الأبواب أنّ التعظيم معنى في القلب غير ما يرجع إلى القصد والاعتقاد، وأخرجه عن أن يكون معدودًا في أفعال الجوارح. وقال في تعظيم الله تعالى لعباده إنّه يوجد لا في محلّ إجراء له على حكم إرادته. والصحيح أنّه قد يكون من أفعال الجوارح، كما قد يكون من أفعال القلوب. فإذا كان من أفعال الجوارح فقد يكون بالقول الذي ينبيء عن عظم حال الغير، ولا بدّ من مواضعة على هذا القول ومن قصد من المعظِّم إلى إظهار مزيّة للمعظَّم بهذا القول المخصوص. هذا إذا كان التعظيم بالقول. وقد يكون بالفعل الذي ليس بقول، ولا بدّ في هذا الفعل من أن تكون فيه عادة تقتضي تعظيم الغير به، كالقيام وغيره، ولهذا تتفاوت أحوال العقلاء في الأفعال التي يضعونها للتعظيم. فإذا حصل كذلك، ثمّ اقترن به القصد إلى إظهار حالة المعظَّم عنده، صار معظِّمًا له. هذه حال التعظيم بالقول والفعل.

ولا إشكال أنّ حسن ذلك موقوف على علم المعظِّم بحال المعظَّم واستحقاقه له. فإذا لم يعلم ذلك قبح منه هذا التعظيم، كما يقبح عقابه ما لم يعلم الاستحقاق فيه. وفي كلام مشايخنا اختلاف في هل يسمّى هذا الفعل تعظيمًا مع الاعتقاد الذي ليس بعلم، والأولى أن لا تُسلب هذه التسمية لفقد العلم وإنّما لا تحسن، كما أنّه لا يُنفى كون الخبر صدقًا وإن لم يعلم المخبِر أنّ الأمر على ما أخبر، وإنّما لا يكون حسنًا.

فإن قيل: وما الذي يبطل ما قاله أبو هاشم؟

قيل له: لأنّه لو كان معنى غير ما قلناه، لصحّ وجوده من دون أن يكون هناك قول أو فعل يتضمّنان عظم حاله مع القصد والاعتقاد، ولكان يصحّ وجود ما ذكرناه ولا يكون معظّمًا لغيره، فعرفنا عند ذلك أنّ المرجع بالتعظيم إلى ما ذكرناه.

**وإذا** كان هذا هو تحقيق التعظيم وإبانة جنسه، فالغائب يجري على حكم الشاهد لا محالة، فنقول إنّ تعظيمه تعالى للعباد قد يكون بالقول المخصوص الذي وصفناه وقد يكون بالفعل الذي طريقه الثواب، لأنّه لا بدّ في مدحه تعالى لعباده وفي ثوابه من مقارنة التعظيم لهما.

فإن قال: فهل يحسن من المعظّم أن يعظّم نفسه بأن يخبر عن حالها؟

قيل له: أمّا حسن ذلك من القديم جلّ وعزّ فلا إشكال فيه، وقد وجد أيضًا، فلا بدّ من القضاء بحسنه. وأمّا غيره تعالى فقد حكى في الكتاب اختلافًا بين الشيوخ في حسن ذلك، والأولى والله أعلم أن يحسن في بعض الحالات إخبار المرء عن حال نفسه بما ينبىء عن عظمها، إذا كان فيه غرض، وخرج عن باب الاستطالة والتكبّر. وعلى هذا قال النبيّ صلّى الله عليه «انا سيّد ولد آدم» ولا فخر. وعلى هذا يتأوّل قوله تعالى «فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنْفُسَكُمْ»[1] فيكون نهيًا على السبيل الذي ذكرناه في الاستطالة والفخر. وعلى كلّ حال، فحكم التعظيم مفارق لحكم الشكر، فغير جائز شكر أحدنا لنفسه، لأنّه إنّما يُستحقّ بالإحسان ولا يكون أحدنا محسنًا إلى نفسه وإنّما يحسن إلى غيره.

**فأمّا** الإجلال، والتعظيم سواء في أحكامهما وشروطهما. وليس عن الشيوخ الخلاف في أنّه لا يُسمّى الفعل إجلالًا إلاّ مع العلم، بل يصحّ مع الاعتقاد والعلم على سواء.

**والحال** في التبجيل تقارب الحال في التعظيم والإجلال، فعلى هذا حدّه في الكتاب بأنّه رفع لمنزلة المبجَّل. لكنّه قال إنّ في التبجيل معنى ليس في الإجلال والإعظام، وهو قبول المبجّل لتلك المنزلة وطلبه لها، حتّى لو أتى ذلك ولم يطلبه لم يوصف بهذا الوصف. والمثاب لمّا كان في حكم الطالب القابل لِما يُفعل به جار تسميته مبجّلًا. وعلى هذا يصحّ

(١) سورة النجم (٥٣) ٣٢.

مدح الميّت وإعظامه، ويقلّ استعمال التبجيل فيه لمّا لم يكن هناك قبول وطلب. فهذا هو الذي يمكن ذكره في الفرق بين التبجيل والتعظيم.

**وأمّا** الإكرام، فإن أريد به الإعزاز والإجلال فقد بيّنّاه من قبل، وإن أريد به الإفضال والإحسان فهو خارج عمّا نحن فيه من هذا الباب.

**فأمّا** الاستخفاف والإهانة، فحكمهما كحكم التعظيم والإجلال في أنّهما قد يكونان بالفعل وقد يكونان بالقول. فكلّ ما أنبأ عن اتّضاع حال الغير مع القصد والاعتقاد فهو الاستخفاف والإهانة. وقد[1] يراد به ما ذكرناه وقد يراد به إذلاله، وإن كان الإذلال أيضًا لا يخرج عن طريقة القول أو الفعل.

(١) ص: قد.

## باب في أقسام التعظيم والاستخفاف وأسبابهما

**قسّم** في أوّل الباب التعظيم إلى وجهين: أحدهما مستحقّ والآخر غير مستحقّ. وهذا هوا ما يختاره أبو هاشم من أنّه قد يحسن لا على حدّ الاستحقاق. فإنّ أبا عليّ قد منع من حسنه إلاّ لوجه واحد، وهو وجه الاستحقاق فقط. وسنذكر من بعد وجه قولهما.

وقسّم قسمة أخرى فقال: إنّ أسباب التعظيم تختلف وتنقسم، فربّما كان لِما عليه المعظَّم في نفسه وأحواله التي يختصّ بها، وربّما كان لإفضاله وإحسانه، وربّما كان لفعله الواجب ومجانبته للقبيح، وربّما خرج عن هذه الوجوه وإن كان فيه سبب يقتضي حسنه، وهو لاتّصال من نعظّمه بمن يستحقّ التعظيم، فيكون تعظيمه تبعًا لتعظيم غيره لا أنّه ينفرد بنفسه، وهذا هو الذي يصلح عدّه فيما ليس بمستحقّ، على ما نفصّله من بعد.

**فأمّا** القديم جلّ وعزّ فإنّا نعظّمه لكلّ الوجوه التي عددناها في باب الاستحقاق. ألا ترى أنّا نعظّمه لصفاته الذاتيّة التي ليست إلاّ له حتّى يفارق بها غيره، ونعظّمه لما خصّنا به من النعم، ونعظّمه من حيث فعل ما يجب عليه بعد التكليف من التمكين واللطف وغيرهما، وهكذا في أن لا يفعل مقدوراته من الظلم وغيره من القبائح لقبحها. وكلّ هذه الوجوه ممّا يلزم عامّة المكلّفين لمّا لم ينفكّوا من أسبابها.

**وأمّا** غيره تعالى فقد نعظّمه لما يختصّ به من العقل والرأي والحزم، وقد نعظّمه لإنعامه وإحسانه، وذلك لأنّ الشكر لا بدّ فيه من التعظيم سواء كان بالقلب أو باللسان. وفي هذا خلاف بين الشيخين، لأنّ أبا عليّ يمنع من ثبوت استحقاق التعظيم بطريقة الإنعام في المستحقّ للعقاب، ويخالفه فيه أبو هاشم، وسنبيّن ذلك في باب الإحباط

والتكفير. وقد نعظّمه إذا قام بالواجب عليه وإن لم يكن له بنا تعلّق، لكنّ ذلك حسن من جهة العقل وواجب بالشرع لِما لنا فيه من الصلاح، كما أنّ ذمّه لفعل القبيح الذي لا تعلّق له بنا[١] هو من باب الألطاف والمصالح شرعًا.

**فأمّا** الوجه الذي عددناه ممّا ليس بمستحقّ، فهو على الخلاف الذي بيّنّاه، وقد اعتمد أبو هاشم في حسن ما هذا حاله ما قد عرفنا من حسن تعظيم من كان شريفًا في نسبه ومنتميًا إلى النبي صلّى الله عليه. وهكذا يحسن من أحدنا تعظيم ولده وولد صديقه إذا ظهرت فيهما آثار النجابة، وقد ألحق بذلك في الكتاب تعظيمنا لمن غاب عنّا، مع أنّا لا نقطع باستحقاقه للتعظيم وثباته على الأسباب المقتضية لذلك. وفي كلّ هذا لا بدّ من تناقص حال هذا التعظيم من الوجوه التي تقدّمت ممّا يكثر ويعظم، لأنّه لا يجوز أن نبلغ بتعظيم من وصفناه مبلغ تعظيمنا لمن أنعم علينا أو قام بالواجب عليه، إلى ما شاكل ذلك.

فلا يصحّ، والحال ما بيّنّاه، أن يقيس أبو عليّ اليسير من هذا التعظيم على الكثير وأن يقول: إذا لم يحسن الكثير فكذا القليل، لأنّ الذي تقرّر في العقول حسنه في الأصل غير مستحقّ وأنّ الذي يحسن منه قدر مخصوص دون الزائد عليه. فالدافع لما ذكرناه هو كالدافع لتعظيم المنعم، والقائل بأنّ ما يفعله من هذا الباب ليس بتعظيم هو كالقائل بأنّ ما يفعله بالمنعم ليس بتعظي[٢]. فأمّا[٣] قول أبي عليّ إنّ التعظيم كالشكر، فكما لا يحسن شكر من ليس له علينا نعمة فكذا الحال في التعظيم الذي لا سبب في استحقاقه، فبعيد، لأنّ الشكر إذا كان يرجع به إلى اعتراف نعمة المنعم مع تعظيمه، فإذا لم يكن هناك نعمة فالاتراف كذب فلذلك لم يحسن، وليس هكذا الحال فيما ذكرناه.

فإن قال: أفكلّ هذه الوجوه ممّا يُعرف وجوبها عقلًا؟

قيل له: إنّ الذي نعرفه عقلًا هو وجوب تعظيم المنعم لمكان نعمته. فأمّا الوجوه الأخرى فممّا قد أوجب الشرع وكشف عن ثبوت صلاح فيها.

(١) ص: لنا به.
(٢) ص: ـ بتعظيم.
(٣) ص: وأمّا.

**وقد** ذكر في آخر الباب أنّ التعظيم على ضربين: أحدهما ينفرد والآخر يكون وجهًا للثواب والشكر. ومراده والله أعلم فيما ينفرد هو ما يُستحقّ لأحوال تختصّ بهذا المعظَّم. فإذا أراده المرء فإنّما يجب أن يقصد هذا الوجه فقط. وأمّا الضرب الثاني وهو ما يكون وجهًا لغيره، فالغوض هو التعظيم التابع للثواب، ولن يكون كذلك إلاّ على ما يأتيه المرء من واجب أو يتركه من قبيح. فلهذا قال: إنّ ذلك المتبوع بقصد التعظيم يصير ثوابًا. وهكذا ما كان تبعًا للشكر من التعظيم، فلا يكون التعظيم منفردًا دون[1] الشكر ودون المدح والثواب. ولأجل ذلك صحّ أن يُجعل دوام المدح سببًا في دوام الثواب، فهذا طريق القول في التعظيم.

**واعلم** أنّ الحال في الاستخفاف والإهانة كالحال في التعظيم، لأنّه قد يكون بالقول تارة وبالفعل أخرى، ولا بدّ من قصد ومن عادة ومواضعة، والقول في الوجوه التي يحسن لأجلها كالوجوه في التعظيم، وما في ذلك من الخلاف في حسن يسيره غير مستحقّ هو كالخلاف في حسن يسير التعظيم. وطريق القول في الجميع واحد، فلا وجه لإفراده.

(١) ص: دون دوام.

## باب في جواز زوال المستحقّ من الثواب والعقاب

**إعلم** أنّه إذا لم يكن سبب استحقاق الثواب والعقاب من الأفعال والتروك في حكم العلل الموجبة التي لا يجوز مع ثباتها زوال حكمها، بل كان طريق ذلك ما يحسن من الأفعال ويقبح، لم يمتنع أن يرد على هذه الأمور المستحقّة ما يزيلها مع وجود أسبابها، كما لا يمتنع تأخير فعل المستحقّ عن سبب الاستحقاق، وكما لا يمتنع تناقص ما يستحقه مع بقاء سببه. وهذا أصل مقرّر في وجوه الاستحقاقات. وعلى هذا تجري حال الشكر المستحقّ بالإحسان، لأنّه يزول بإساءة مثله أو موفية عليه. وهكذا فالمسيء يستحقّ الذمّ، ثمّ يزول ذلك الذمّ مع أنّ الإساءة ثابتة بما يأتيه من ندم واعتذار. وقد يسقط كثير من الحقوق بالإبراء، ويسقط بأن يحصل على من له الحقّ مثل حقه فيجري بين الحقّين تقاصّ. فإذا تقرّرت هذه الجملة، لم يمتنع زوال ما قد استحقّ من الثواب والعقاب بالأمور التي تذكرها من بعد.

## باب في بيان ما به يزول الثواب

**إعلم** أنّه لا شيء يبطل الثواب إلاّ على طريقين: أحدهما أن يبطله بنفسه، وليس إلّا الندم على ما فعله من الطاعات من حيث كانت طاعة وواجبة وحسنة، لأنّ إبطاله للثواب ليس بأن يكون المستحقّ عليه من العقاب أزيد من المستحقّ بالطاعة من الثواب، كما لا يكون إسقاط التوبة للعقاب بالمستحقّ بها بل تسقطه بنفسها، على ما نذكره في باب التوبة. والوجه الثاني أن يأتي المكلّف بمعصية يساوي عقابها ثواب طاعته أو يزيد، لأنّ عند المساواة يسقطان جميعًا ولا يجوز استحقاقهما معًا. وإذا زاد المستحقّ من العقاب على ما يستحقّ من الثواب فهو بذلك أحقّ، لأنّه مع بطلان الثواب يستحقّ العقاب الزائد.

وليس يمكن أن يقال: هلاّ يسقط بإسقاط الله تعالى، كما قلتم مثله في العقاب؟

لأنّه إنّما يسقط العقاب بإسقاطه من حيث كان حقًّا خالصًا له، فحلّ محلّ الدَين، فكما يصحّ ممّن عليه الدين أن يسقطه بالأداء فكذلك يصحّ ممّن له الدين أن يسقطه. وأمّا الثواب فهو حقّ للعبد، فلا يصحّ من الله إسقاطه.

فإن قال: فهلاّ جاز من المطيع أن يسقط حقّه من الثواب، كما يصحّ من الله سبحانه أن يسقط حقّه من العقاب، وهذا يصيّره وجهًا ثالثًا؟

قيل له: إنّما يمكن أن يسقط صاحب[1] الحقّ حقّه متى كان له استيفاؤه وعرف مقداره. فأمّا من تعذّر أن يستوفي حقًّا له تعذّر إسقاطه، كاليتيم لأنّه لا حكم لإسقاطه.

(١) ص: ـ صاحب.

فإذا ثبت ذلك ولم يكن المكلّف في الدنيا ولا في الآخرة متمكّنًا من ذلك ولا عارفًا بقدر ما يستحقّه، فينبغي أن لا يكون لإسقاطه حكم لو أسقطه. هذا على أنّه إذا عرف قدر الثواب صار ملجأ إلى أن لا يسقطه لتصوّره أنّه تفوته منافع عظيمة لايعتاض منها مثلها، فكيف يجوز من العاقل اختيار ذلك؟ فصحّ أنّه لا يتمكّن المكلّف من إسقاط ثوابه ابتداء إلاّ بفعل يفعله على ما ذكرناه من الوجهين.

## باب فيما به يسقط العقاب

**إعلم** أنّ العقاب يصحّ من العبد تارةً إسقاط بفعل من الأفعال، وذلك لا يعدو وجهين: أحدهما التوبة والندم على ما كان منه من القبيح أو الإخلال بالواجب، على الشروط التي تذكرها، والثاني أن يأتي بطاعة يقابل ثوابها عقاب تلك المعصية أو يوفي عليه. والطريقة في ذلك على نحو ما تقدّم في الثواب وزواله بالأمرين اللذين ذكرناهما.

وإنّما يقع الفرق من وجه آخر، وهو أنّ العقاب من حيث كان حقًّا لله تعالى خالصًا صحّ أن يكون لإسقاطه حكم، فلو أسقطه لسقط. ويصير ذلك وجهًا ثالثًا، ويحلّ محلّ من له الدَين، لأنّ بإسقاطه يسقط إذا حصل الشرط الذي ذكرناه وهو أن يكون له استيفاؤه. وفي هذا الوجه الثالث خلاق نذكره من بعد، لأنّ في الناس من يقول: لا يسقط بإسقاطه وليس له أن يسقطه، فيُجري حاله مجرى الثواب. وفيهم من يقول: إنّه يُستحقّ منقطعًا، فإذا مضى وقت استحقاقه أو استوفي القدر المستحقّ سقط فيما بعد من دون أن يحتاج إلى سبب. والكلام على هذه الفصول سيجيء.

## باب في الإحباط والتكفير وما يتّصل بهما

**هذا** الباب مبنيّ على أنّ الثواب يُستحقّ بالطاعة والعقاب يُستحقّ بالمعصية، ومبنيّ على ما تقرّر من صفة كلّ واحد من الأمرَين من الدوام والخلوص وغير ذلك. فإذا ثبتت هذه الجملة قلنا: إنّ الجامع بين الطاعة والمعصية لا يجوز أن يستحقّ ثواب طاعته وعقاب معصيته معًا لِما في ذلك من المانع الراجع إلى فعلهما. وإذا امتنع فعلهما على ما استحقّا عليه لم يصحّ استحقاقهما، لأنّ استحقاق الشيء يتفرّع عن صحّة فعله. ألا ترى أنّ المرجع بذلك إلى حسن الفعل لِما تقدّم من السبب، وذلك يترتّب على الصحّة. وإذا لم يجز أن يستحقّهما معًا، ولا جاز أن يخرج عن استحقاق واحد من الأمرين لأنّ حال المكلّف تتردّد بين استحقاق الثواب أو استحقاق العقاب، وإن كان في شيوخنا من يرجع في امتناع ذلك إلى طريقة العقل، على ما قاله أبو عليّ، واعتمد أبو هاشم طريقة السمع والإجماع في ذلك. فإذا بطل كلّي هذين الوجهين، لم يجز إلاّ أن يستحقّ الثواب أو يستحقّ العقاب. ولن يكون ذلك إلاّ ومتى كانت طاعته أعظم كفّرت عقاب معصيته وإن[1] كانت معصيته أعظم أحبطت ثواب طاعته. وفي هذا إبطال ما ذهب إليه قوم من المرجئة من أنّه لا إحباط ولا تكفير.

فإن قال: إنّما يستقيم لكم ذلك بعد أن تثبتوا فساد استحقاقهما معًا، فما دليلكم على ذلك؟

قيل له: لما يرجع إلى تنافي صفتيهما. وذلك يوضح بطريقتين: إحداهما أنّ من حكم الثواب أن يُستحقّ على وجه الدوام وهكذا العقاب. فإذا استحقّهما معًا، وجب أن يكون

(١) ص: أو إن.

كلّ حال يثاب فيها أن يعاقَب فيها فيُجمع عليه بينهما، وإلاّ اقتضى أنّ أحدهما مفعول لا على الوجه[1] المستحقّ. ومعلوم أنّ الجمع على الشخص الواحد بينهما على سبيل الدوام متعذّر. ألا ترى أنّ من شأنه إذا كان ثوابًا أن يخلص عن كلّ شائبة، وإذا كان عقابًا أن يخلص عن كلّ راحة، فكيف يصحّ الجمع بينهما على ما استحقّا؟ ولا يمكن أن يقال: هلاّ جاز أن يُفعل أحدهما في وقت ويُفعل الآخر في وقت سواه، لأنّه في الوقت الذي يُفعل فيه أحدهما هو مستحقّ لفعل الآخر به. فلا بدّ من أن يعرض في أحدهما خلل في فعل المستحقّ.

والطريقة الثانية أنّ الثواب يُفعل بطريقة الإعظام والعقاب بطريقة الإهانة والاستخفاف، وبينهما منافاة من جهة الدواعي لا من جهة التضادّ في الفعلين أو في القصدين، لأنّ أحدنا يجد تعذّر إعظامه لواحد من الناس لدينه وقيامه بالواجبات واستخفافه به من حيث لم يقم بالواجب عليه وأتى ما هو قبيح. وهذا مراده في الكتاب في قوله: إذا كان التعظيم والإهانة متقابلين فيُستحقّ أحدهما بضدّ ما يُستحقّ به الآخر، فإذا كان كذلك تعذّر أن يستحقّها معًا في حالة واحدة.

**وكلّ** شيء يصحّ أن يجتمع مع العقاب، فإنّما يصحّ لفقد الوجه الذي ذكرناه. ألا ترى أنّ عندنا يصح أن يجتمع العوض والعقاب. لأنّ العوض لا يستحقّ دائمًا ولا من شرطه أن يفعل بالمعوّض على طريق التعظيم. وإذا كانا بهذه المثابة، صحّ الجمع بينهما، وصحّ أن يكون عوضه تخفيفًا من عقابه، أو يوفّر عليه في الدنيا أو قبل دخول النار، على ما مضى من قبل. وهكذا إذا استحقّ المعاقب الشكر على نعمته، صحّ ذمّه لفعله القبيح أو إخلاله بالواجب وأن يستحقّ الشكر والتعظيم والمدح لإحسانه، لأنّه لا تقابُل بينهما. ألا ترى أنّ أحد المستحقّين ليس هو بمستحقّ على نقيض ما استحقّ صاحبه به، على ما بيّنّا في الثواب والعقاب؟ وقد ذكر أبو عليّ أنّ حال العوض والعقاب وحال الشكر والعقاب كحال الثواب والعقاب، فأوجب أن يحبط العقاب العوض والشكر. والصحيح ما بيّنّاه، لأنّه لا تنافي على ما أوضحناه.

(١) ص: وجه.

فأمّا ما سأل نفسه في الكتاب من أنّ الثواب يردّ العقاب من الدوام إلى الانقطاع، فمدفوع بأنّ العقاب على المعاصي كلّها يستوي حكمه في الدوام، ومقارنة الطاعة لها لا تُغيّر حكمها، كما لا يتغيّر حكم الثواب المستحقّ بالطاعات في دوامه بمقارنة المعاصي لها.

**ثمّ** أورد ما حكي عن عبّاد من منعه وقوع الإحباط والتكفير ومن قوله إنّ هاهنا فرقًا بين الجامع الطاعة إلى المعصية وبين من أفرد أحد الأمرين عن الآخر، فقال: يجب أن نحقّق عليه ما ذكره من الفرق، فإن كان غرضه بذلك أنّه إذا جمع بينهما استحقّ الثواب والعقاب معًا، وإذا أفرد استحقّ أحد الأمرين، فذلك باطل لِما بيّنّاه من أن استحقاقه لهما معًا لا يصحّ في حالة واحدة. وإن أراد أنّه إذا جمع بينهما أزال أحد المستحقّين صاحبه، فهو الذي نريده. وهكذا إن قال: أردت بذلك أنّ المفرِد للمعصية عن الطاعة عقابه أزيد من عقاب الجامع بينهما لأنّه يخفّ عقابه، على ما يقوله في الموازنة، فصحيح أيضًا. وما عدا ذلك فغير معقول.

**ثمّ** سأل عن الإحباط والتكفير وقال: في ماذا يقعان ويدخلان؟

والصحيح عندنا أنّهما يدخلان في الثواب والعقاب، وإن كان أبو عليّ قد أثبتهما في الطاعة والمعصية، وفي الناس من يثبتهما بين الطاعة والعقاب وبين المعصية والثواب. وأشار في الكتاب إلى وجوه ثلاثة في المسئلة: أحدهما أنّ الذي أوجب القول بالإحباط والتكفير ما يرجع إلى التنافي، ولا يتصوّر التنافي إلاّ في الثواب والعقاب، فوجب وقوعهما فيهما دون ما يصحّ اجتماعه من الطاعة والمعصية. والثاني أنّه لا بدّ من أن يؤثّر المحبِط والمكفّر، ولا يثبت التأثير إلاّ في الموجودين الحاصلين، فلا بدّ من أن يؤثّر عظم العقاب في حسن الثواب وعظم الثواب في حسن العقاب، فيثبت التأثير على هذا الحدّ. والثالث أنّ الطاعة والمعصية هما موجودتان حاصلتان، ولا بدّ في الإحباط والتكفير من أن يدخلا في أمرين منتظَرَين، فيتغيّر أحدهما بصاحبه حتّى أنّ ما كان يحسن فعله أو يقبح تتغيّر حاله. وهذا قريب من الوجه الثاني. وفي المسئلة وجوه كثيرة لنا وشبه لمن خالفنا، وهو مبيّن في غير موضع.

## باب في أنّ الإحباط والتكفير يقتضيان الموازنة

**ذهب** أبو عليّ إلى أنّه متى كان العقاب أعظم أزال الثواب جملة، ولا يكون ما يستحقّه من الثواب تخفيفًا من عقابه. وهكذا لو كان الثواب أكثر كفّر العقاب وأسقطه، ولا يقتضي نقصانًا منه، فمنع من الموازنة. وقال: إنّه لو كُفّر بعض العقاب وبقي البعض، لكان مثابًا معاقبًا. وهكذا لو أُحبط بعض[1] الثواب وبقي البعض، لأنّه ذهب إلى أنّ إحباط الثواب عقاب وتكفير العقاب ثواب. وربّما حكي عنه أنّه يقول: هو ضرب من الثواب أو ضرب من العقاب، ولعلّه يشير بذلك إلى غمّ وسرور دون ما يرجع إلى اللذّات والآلام، ومن هذه الجهة ذهب إلى أنّه لا يجوز من جهة الفعل أن يتساوى ثواب المكلّف وعقابه، لأنّ ذهاب الثواب بالعقاب هو عقاب وزوال العقاب بالثواب ثواب، فيؤدّي إلى أن يكون مستحقًّا لهما معًا.

والذي يقوله أبو هاشم وأصحابه أنّه لا بدّ إذا كان عقابه أعظم من ثوابه أن ينتفع بثوابه ضربًا من الانتفاع. وإذا لم يجز توفيره عليه، أقيم نقصان جزء من عقابه مقام توفير جزء من ثوابه لو أمكن ذلك. وهكذا لا بدّ من نقصان ثوابه، إذا كان أعظم من عقابه ثمّ يستحقّ في كلّي الجانبين ما زاد من ثواب أو عقاب.

ويقول: ليس تستقيم طريقة العدل والنصفة إلاّ على هذا المذهب، وإلاّ فلو وفّر عليه جميع ما استحقّه من أجزاء العقاب ولم ينتفع بطاعته أصلًا حتى ذهبت هدرًا، لكان قد

(١) ص: ـ بعض.

يحسن حظّه وظلم أبلغ الظلم. ويقول: ليس يصحّ قوله عزّ وجلّ «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ»[1] إلاّ على هذا المذهب، ويقول: لولا أنّ الأمر كذلك، لكان من أتى بطاعات[2] في خلال معاصٍ كبائر يكون أسوأ حالًا ممّن جرّد تلك المعاصي عن هذه الطاعات، لأنّهما في قدر استحقاق العقاب على سواء، وقد اختصّ أحدهما بأن حُرم ثواب هذه الطاعات حتّى لم يحصل منها على شيء، والآخر أربح نفسه هذه المشقّة ولم يكن له إلاّ العقاب فقط.

**وربّما** اعتمد على أنّه لو لم تكن هناك موازنة لم يستقم الفرق بين بعض المعاصي وبين بعض في باب الصغر والكبر، وكأنّه أشار إلى أنّ صغر المعصية يرجع به إلى نقصان أجزاء من الثواب وكبرها يقتضي تأثير الثواب في بعض عقابها. ولأبي عليّ أن يقول: بل الصغير ما لا يثبت له عقاب أصلًا مع ثواب فاعله والكبير ما لا يثبت لفاعله ثواب أصلًا مع عقابه. فالمعتمد ما تقدّم.

وعلى هذا المذهب أجاز أبو هاشم أن يتساوى ثواب الفاعل وعقابه فيسقطان جميعًا من جهة العقل، ولكنّ السمع هو المانع من ذلك، على ما سيجيء ذكره.

**وليس** يصحّ ما حكيناه عن أبي عليّ من قوله إنّ إحباط الثواب عقاب وتكفير العقاب ثواب، لأنّ حقيقة الثواب والعقاب ما تقدّم. وإذا لم يُفعل به واحد من هذين، فكيف يكون مثابًا معاقبًا؟

فإن قال: إنّ المستحقّ بالطاعة يجب أن يكون نفس الثواب والمستحقّ بالمعصية هو نفس العقاب، فكيف صرفتم المستحقّ إلى ما قلتم؟

قيل له: إنّ ذلك هو المستحقّ على ما ذكرت عند سلامة الحال. فإذا عرض ما يمنع من توفيره أقيم بدل الثواب نقصان جزء من العقاب وبدل العقاب نقصان جزء من الثواب، لأنّه قد تقرّر في العقل أنّ دفع الضرر يتنزّل منزلة وصول نفع. وقد تقرّر أيضًا أنّ الحقوق المستحقّة ربّما عرض فيها ما يغيّر حالها من شيء إلى خلافه، كنحو الغصب فإنّه إذا تعذّر ردّ العين أقيم المثل أو القيمة مقامها. فهكذا الحال في مسئلتنا.

(١) سورة الزلزلة (٩٩)، ٧.
(٢) ي: بالطاعات.

فإن قال: فهب أنّه يذهب جزء من العقاب بجزء من الثواب، أليس كان يستحقّ العقاب على وجه الإهانة والثواب على طريق الإعظام؟ فإذا تقابلت أجزاء الملاذّ وأجزاء الآلام، فأين ما كان يستحقّه من مدح وذمّ؟

قيل له: إنّ ذلك على وجه التبع للمنافع والمضارّ، لا أنّهما كانا مستقلّين بأنفسهما. فإذا سقط الأصل، سقط ما يتبعه ويتفرّع عنه، هذا وغير ممتنع أن يؤثّر عظم التعظيم في الاستخفاف وأن يؤثّر عظم ما يستحقّه من الاستخفاف في التعظيم، فيقع التقابل في هذين المستحقّين كما يقع في عين الثواب والعقاب. وهذا قريب ممّا تقدّم في الجواب عن السؤال الأوّل، لأنّا نقول: إذا تعذّر فعل المستحقّ من الإعظام، أزيل عنه جزء من الاستخفاف فقام مقامه.

## باب في إسقاط العقاب بالتوبة

**لمّا** كان الذي يؤثّر في سقوط العقاب تارة هو الطاعة التي يوفي ثوابها على عقاب هذه المعصية وأخرى ما يأتيه المكلّف من التوبة، وكنّا قد ذكرنا الفصل الأوّل اتّبعه بالفصل الثاني.

**والأصل** في ذلك أنّ التوبة إذا صحّت شروطها أزالت العقاب بنفسها وبأنّها بذل للمجهول. ولا خلاف أنّه لا يحسن عقاب التائب، ولكنّهم اختلفوا: فقال قائلون إنّ الله سبحانه يتفضّل بإسقاط العقاب عندها، على ما حكي عن أبي الهذيل. وهذا بعيد، لأنّه قد كان يجوز أن لا يتفضّل فيعاقب التائب، وقد ثبت خلافه في العقول. وقال آخرون: بل يجب أن يسقط عقاب التائب لأنّه أصلح له[١]. وقد مضى إفساد ذلك، وبيّنّا أنّه ليس كونه أصلح وجهًا في الوجوب.

والذي يقوله أنّ المرتكب للمعصية، أمكنه أن يصيّر نفسه غير فاعل لها بعد أن فعلها، لكان هو الواجب. وإذ قد تعذّر ذلك، فليس إلاّ أن يندم على ما كان منه ويعزم على أن لا يعود إلى مثله، لأنّ ذلك غاية ما في طوقه. وإذا أتى بما ذكرناه، فلا بدّ من أن يسقط عقابه.

والدلالة على سقوط عقابه[٢] بها أنّه لو لم يسقط لحسن من الله تعالى معاقبته، وقد عرفنا بطلان ذلك. وليس لأحد أن يقول: فكان يجب في أهل الآخرة، إذا أتوا بالندم الذي وصفتم، أن يسقط عقابهم، وذلك لأنّ التائب ما لم يندم على القبيح لقبحه على

(١) ي: ـ له.
(٢) ص: سقوطه.

أن لا يعاود أمثاله في القبح لم يؤثّر في سقوط عقابه، وهم في الآخرة لا يندمون إلاّ للإلجاء الحاصل فيهم دون أن يندموا للقبح، فلا يسقط عقابهم.

**وأحد** ما يدلّ على سقوط العقاب بالتوبة ما قد تقرّر من سقوط الذمّ بالاعتذار إلى المساء إليه، إذا صدق المعتذر. وذلك صورة التوبة في الغائب. وكان الوجه في سقوط ذمّه بالعذر أنّه لمّا لم يتمكّن من تلافي ما فعله بأن يخرج نفسه من فعله، فلا وجه في بذل مجهوده أبلغ من هذا العذر. وهذا بعينه قائم في التوبة، فلا بدّ من إسقاطها للعقوبة. وكما لا يقال إنّ المساء إليه يتفضّل بإسقاط ذمّه، فكذلك لا يقال فيه تعالى إنّه متفضّل بإسقاط العقاب عند التوبة.

**وأحد** ما يعتمد عليه في هذا الباب أنّ تبقية التكليف على العبد بعد مواقعة الكبيرة لا بدّ لها من وجه تحسن لأجله، ولا وجه إلاّ تعريضه بالتكليف للثواب. وقد عُرف أنّه لا ينتفع بالطاعة في الوجه الذي يقصد له ما دام عليه عقاب، فلا بدّ من أن يجد السبيل إلى إزالة العقاب عن نفسه، وليس إلاّ التوبة التي يُقطع بذلك من حالها. فأمّا غير التوبة، فلا يُقطع ببلوغ ثوابها مبلغ عقاب الكبيرة. فلو لم يُقل بأنّ عقاب الكبائر وغيرها يسقط بالتوبة، لم تحسن إدامة التكليف عليه، على ما بيّنّاه.

فإن سأل مَن يمنع من زوال العقاب بالتوبة فقال: إنّ السبب الذي به يستحقّ العقاب ممّا لا يتغيّر ولا يزول بالتوبة، فكيف يصحّ مع ثبات سبب استحقاق العقاب أن يُقضى بزواله بالتوبة؟

قيل له: قد تكرّر القول في أنّ هذه الأسباب ليست عللًا موجبة، وإنّما يحسن عندها ما كان لا يحسن أو يقبح ما كان لا يقبح، وغير ممتنع أن يعرض في هذه الأسباب ما يغيّر أحكامها. ولولا ذلك لم يتغيّر ذمّ المساء إليه بعد اعتذار من المسيء، أو كان لا يزول الشكر بعد إساءة المنعم، إلى ما أشبه ذلك.

**وكان** الوجه في هذا الباب أنّ المستحقّ من ذلك هو أمر منتظر، فلا يمتنع تغيّر حاله من حسن إلى قبح، على ما بيّنّاه في نظائره. هذا على أنّا لا نسلّم أنّ سبب استحقاق العقاب هو وجود هذا القبيح، ولكنّ انفراده عن طاعة أعظم منها وعن توبة. أو نقول إنّ

ذلك هو شرط في تقرير العقاب. وعلى الوجهين يسقط سؤال السائل: إنّ سبب استحقاق العقاب لم يزل، فكيف زال العقاب؟ فعلي هذه الطريقة يجري القول في ذلك.

واعلم أنّ التوبة إذا كان لها الحظّ الذي ذكرناه من سقوط العقاب بها، فلا بدّ من أن نبيّن صفتها وحكمها. فإنّه إن لم يأتِ المكلّف بها على ما يجب، لم يزل العقاب. وإذا كان دفع الضرر واجبًا، فالعلم بما به يُدفع الضرر لا بدّ من وجوبه أيضًا. فلأجل ذلك عقب رحمه الله هذه الجملة بالكلام في التوبة.

# الكلام في التوبة

**لا بدّ** في التوبة من أن تجمع شرطين: أحدهما أن يكون هناك ندم على ما كان منه من القبيح أو من إخلال بواجب وعزم على أن لا يعاود مثله. لكنّه لا بدّ في الندم من أن يتعلّق بالقبيح لقبحه ومن أن يتعلّق بالإخلال بالواجب لأنّه إخلال بالواجب، على ما نذكره من بعد. وهكذا فلا بدّ من أن يكون عازمًا على أن لا يعاود مثله في القبح، لا في شيء آخر من الأوصاف. ولمّا كان العزم يرجع به إلى إرادة مخصوصة، وكان من حقّها أن لا تتعلّق بالنفي، فسّر ذلك بإرادة تروك هذه القبائح في مستقبل الأوقات أو بكراهة فعل مثلها في المستقبل. فإذا أتى المكلّف بما ذكرناه فقد أتى بالتوبة، بمجموع الأمرين يكون تائبًا وباذلًا لجهده في تلافي ما كان منه، دون أن يأتي بأحدهما.

فإذا قيل: هل التوبة هما، أو الندم هو الأصل والعزم شرط؟

فمن جوابنا: إذا لم يكن بدّ من الأمرين، فسواء قيل بأنّهما جميعًا أصلان في أنفسهما أو يُجعل الأصل الندم والعزم شرطًا، فالحال لا تختلف. وإن كان لا يمتنع أن يُقال بالوجه الذي ذكرناه، لأنّ الندم هو الذي يتعلّق بما كان منه من[1] القبيح. وهذا الذي ذكرناه هو حكم الاعتذار في الشاهد، على ما نذكره مفصّلًا من بعد.

فإن كانت توبته من الإخلال بالواجب، فلا بدّ من ندم على إخلاله بالواجب لكونه إخلالًا بالواجب ومن عزم على أن لا يخلّ بالواجبات من بعد بل يأتي بها. وإذا كان قد جمع بين الأمرين أتى بندم على القبيح وعلى الإخلال بالواجب وبعزم[2] على ما

(١) ص: - من.
(٢) في النص: ومن غرم.

وصفناه، إلاّ أنّه في العزم لا نحتاج إلى صرفه عن ظاهره في التوبة من الإخلال بالواجب، لأنّا نقول بعزم على فعل الواجب من بعد. وهذه الجملة هي على ما تقرّر عندنا أنّ المُخِلّ بالواجب يستحقّ الذمّ لإخلاله به فقط، من دون أن يكون هناك ترك له. فأمّا على مذهب من خالفنا[١] في ذلك فصورة التوبة في الوجهين واحدة.

**واعلم** أنّه قد يعلم المكلّف في الجملة تقصيره في فعل القبيح والإخلال بالواجب، فالتوبة لازمة له في[٢] الجملة بأن يندم على جميع ما كان منه من ارتكاب قبيح أو إخلال بواجب ويعزم على الصفة التي بيّنّاه. وقد يكون علمه بما كان منه على حدّ التفصيل. فالتوبة لازمة له على التفصيل.

وقد بيّن رحمه الله أنّ أصل التوبة هو الاعتذار في الشاهد من الإساءة الواقعة من جهة المسيء. فكما لا بدّ من ندم على ما كان منه من الإساءة لكونها إساءة ومن عزم على أن لا يعاود مثله في كونه إساءة، فكذا الحال في التوبة. وسيجيء تفصيل القول فيه.

**ثمّ** ذكر الخلاف الواقع في التوبة: فإنّ في الناس قومًا زعموا أنّ الذي لا بدّ منه هو الندم، وهو المزيل للعقاب وحده، ولا يجب ضمّ العزم الذي وصفناه إليه، وإن كان إذا ضمّه إليه فقد زاد خيرًا. وكأنّهم رجعوا إلى ظاهر ما روي: الندم توبة[٣]. وفيهم مَن قال: لا بدّ من هذه العزيمة إمّا على أن يجعل بعضًا للتوبة حتّى لا مزيّة للندم عليها أو على أن يجعل الأصل هو الندم ويجعل العزم شرطًا.

وكما اختلفوا من الوجه الذي بيّنّاه، فقد اختلفوا في الوجه الذي يصحّ تعلّق الندم به، لمّا لم يكن بدّ من وجه يتعلّق به الندم. ففيهم مَن قال: يجب أن يندم عليه لقبحه ويعزم أيضًا على هذا السبيل، وهو الذي نختاره. وفيهم من راعى الوجه الذي له يقبح أو الوجوه التي تؤثّر في ذلك من الزواجر والعظم، أو راعى مع القبح الجنس أو مع العظم

(١) ص: يخالفنا.
(٢) ص: على.
(٣) ابن حنبل، ١، ٣٧٦.

الجنس أو الزواجر، إلى ما أشبه ذلك ممّا قد يوجد في كلام أبي عليّ على[1] ضرب من الاختلاف فيه. وربّما قال محمّد بن عمر والإخشيديّة بأنّ الواجب اعتبار الزواجر والعظم دون مجرّد القبح. وينبغي أن يكون هذا الخلاف هو في صحّة التوبة على هذا الحدّ، أو أن لا تصحّ إلاّ على ما يقوله من اعتبار القبح للفروع التي نذكرها من بعد. فأمّا أن يذهب ذاهب إلى أنّه لا تصحّ التوبة إذا تعلّقت بالقبيح لقبحه، فبعيد. وكلّ من راعى في الندم طريقة أخرى، حكم العزم على ذلك الحدّ.

(١) ي: ـ على.

## باب في بيان الدلالة على ما قلناه

**إعلم** أنّ هذا الباب هو كلام في تصحيح ما أوجبناه من شرط التوبة. والوجه في ذلك هو أنّ صورة التوبة فيما بينه وبين ربّه هي صورة العذر فيما بين بعض الآدميّين مع بعض. وإنّما فُرق بين الأمرين في الاسم، وسمّي ما يفعله[١] أحدنا بمن أساء إليه عذرًا[٢] لأنّه فيما يأتي به في حكم من أقام لنفسه عذرًا في فعله. لذلك يحتاج إلى[٣] عذر ليزيل عن نفسه الذمّ بذلك، لمّا لم يكن له طريق يعرّف به المساء إليه ندمه على ما كان منه وعزمه على أن لا يعاود مثله. فلمّا كان الله تعالى عالمًا بالبواطن والضمائر، كفى العبد أن يندم على ما كان منه. ويسمّى ما يفعله توبة، ولم يحتج إلى إظهار كلام يوصف بأنّه اعتذار.

فإذا تقررت هذه الجملة، ثمّ عرفنا[٤] أنّه قد يُسيء أحدنا إلى غيره، فإذا أراد تداركه بالعذر الذي وصفناه، فلا بدّ من ندم ومن عزم، ولا بدّ من تعليقه ندمه بكون ذلك الفعل إساءة دون غيرها من أوصافه، لأنّها الجهة التي منها يستحقّ الذمّ. ويجب أن يحذو بعزمه هذا الحذو أيضًا[٥]. فيجب أن تكون هذه حال التائب أيضًا، حتى يندم على القبيح لقبحه فإنّه الجهة التي منها يستحقّ الذمّ والعقاب، وأن يضيف إلى ذلك العزم الذي

(١) ص: فعله.
(٢) في النصّ: عذر.
(٣) في النصّ: لو كان له.
(٤) ص: وعرفنا.
(٥) ص: وأيضاً.

وصفناه كما لا بدّ في المعتذر من أن يكون خارجًا من الإصرار بالعزم الذي بيّنّاه. ولولا هذا لجاز أن يندم على القبيح الذي هو إساءة، وهو عازم على مثلها، فيُقبل عذره. وهكذا فقد كان يجوز أن يندم على بعض الإساءات لعظمه[1]، وهو مقيم على ما دونه. ومعلوم أنّ من اعتذر إلى غيره من قتل ولد له فاضل مع إقامته على قتل مَن هو دونه في الفضل، فليس بمعتذر على الحقيقة. فصحّ أنّه لا بدّ في التوبة ممّا ذكرناه من ندم على القبيح لقبحه ومن عزم على أن لا يعاود مثله في القبح، إمّا لقياسها على العذر في الشاهد وإمّا لأنّ صورتهما واحدة وإنّما تختلف التسمية. وإذا رددناها إلى العذر، فإنّما نردّها إلى المواضع التي تتجلّى وتتّضح دون ما يلتبس ويغمض، فلهذا مثّلناه بقتل ولدين له، على ما بيّنّاه. فإذا وجب في الاعتذار أن يراعى تعلّق ندمه بكون الفعل إساءة ويراعى بالعزم على هذا المنهاج، فكذلك الحال في التوبة، لأنّ القبح هو وجه استحقاق العقاب كما أنّ كون الفعل إساءة هو الجهة في الذمّ، فحُمل أحد الأمرين على الآخر من هذه الطريقة.

فلا يصحّ والحال ما ذكرناه أن يقول قائل: كيف يُردّ أحد الأمرين إلى الآخر، والتوبة من بعض القبائح مع الإقامة على بعضها لا تصحّ عندكم سواء كان الجنس واحدًا أو مختلفًا، وقد صحّ العذر في الشاهد من قتل ولد والمعتذر مقيم على غصب درهم؟ لأنّ الموضع الذي مثّلناه به ممّا قد اتّضحت الحال فيه. فيجب ردّ الملتبس ممّا قالوه إلى ما يتجلّى، ويجب ردّ التوبة إلى الموضع الظاهر من ذلك دون غيره.

هذا وقد يستقيم أن يقول: إذا كانت التوبة تجب لإسقاط العقاب، فيجب أن يأتي التائب بها على الوجه الذي يطابق استحقاق العقاب، وليس ذلك إلاّ للقبح. فيجب أن يتوب منه لهذا الوجه كي يكون له تأثير في سقوطه. وإلاّ فلو أتى بها لوجه آخر ما كان يصحّ ثبوت تأثيرها، وحلّ محلّ أن يندم على غير ما فعله.

**وبعد**، فإذا لم يكن بدّ من وجه يتعلّق به الندم، فإمّا أن يتعلّق به من حيث ضرّه أو فوّته نفعًا أو من حيث كان قبيحًا في نفسه. ومعلوم أنّه لا يجوز أن يندم على القبيح لأنّه يضرّه أو يفوّته نفعًا، لأنّه بمنزلة مَن يندم على شرب الخمر لأذاه بالصُداع والخُمار ومنزلة

(١) ص: العظيمة.

من يعتذر من إساءته لأنّها قطعت عنه عادات للمساء إليه في البرّ والإحسان. فلا بدّ من[١] أن يندم على القبيح لقبحه لا غير.

**وبعد،** فإذا أُخذ على المكلّف أن يصيّر نفسه في حكم من لم يفعل هذا القبيح أصلًا، ومعلوم أنّه كان يلزمه في الأوّل[٢] أن لا يفعل القبيح لقبحه لا غير، فيجب عند توبته أن يسلك بها هذا المسلك حتّى يعود في حكم من لم يفعله أصلًا، إذا تعذّر أن لا يكون فاعلًا له وقد فعله. ولك أن تقول: إنّه قد أُخذ عليه في التوبة أن يصيّر باذلًا لمجهوده في تلافي ما فعله، ولا وجه أبلغ من أن يندم عليه لقبحه ويعزم على أن لا يعود إلى مثله في القبح. لأنّه متى ندم لا لهذ الوجه فما بذل غاية المجهود. يبيّن ذلك أنّه لو ندم لأمر يتّصل بمنافعه ومضارّه لكان في طوقه ما يزيد على ذلك، وإذا أتى بالندم على ما وصفناه لم يجد السبيل إلى الزيادة عليه.

ولهذه الجملة صحّحنا توبة من يندم على قبيح يعلمه أو يعتقده، وهو مقيم على ما لا يعلمه قبيحًا أو لا يعتقده قبيحًا، لأنّه لا غاية في بذله للمجهود تزيد على ما ذكرناه. وتفارق حاله حال ما يعلمه قبيحًا وهو مقيم عليه، لأنّه متى لم يندم عليه أيضًا ففي المجهود ما يزيد على ذلك، فأبطلنا توبته.

ولا يمكن أن يُقال: هلاّ أبطلتم توبته إذا عقبها بقبيح ونقض فواقع كبيرة أخرى، على ما قاله بشر بن المعتمر في التوبة النَّصوح، فإنّ في بذل المجهود ما يزيد على ما ذكرتم أيضًا، وهو مراعاة هذه الشريطة؟

وذلك لأنّ شرط صحّتها لا يجوز أن يكون أمرًا لا يقف المكلّف عليه، وإنّما الذي يمكنه في الحال هو ما ذكرناه. وبعد، فكيف يصحّ أن يُجعل ذلك شرطًا وهو متراخٍ غير مقارن بحال التوبة، وحكم الشروط المقارنة والاتّصال؟

فهذه طريقة القول في أنّ الندم على القبيح يجب أن يكون لقبحه لا غير، وأن لا

(١) ص: - من.
(٢) ي: - في الأوّل.

يتعلّق ندمه بالقبيح للعظم ولكثرة الزواجر عنه، لأنّ شيئًا من ذلك لا يؤثّر في استحقاق العقاب في الأصل وإنّما يقتضي زيادة فيه.

**واعلم** أنّه إذا ثبت في التوبة أنّ الندم يجب تعلّقه بالقبيح لقبحه وكذلك الحال في عزمه على أن لا يعود إلى مثله فبي القبح، فمعلوم أنّ من تاب من قبيح على الوجه الذي بيّنّاه صرفه ما ذكرناه عن كونه مقيمًا في الحال على ما يشاركه في القبح، متى كان ذلك[1] معلومًا له أو كان معتقدًا له. وهذا بيّن فيما يرجع إلى الدواعي والصوارف لا لتضادّ وتنافٍ فلذلك قال مشايخنا إنّ الندم وإن كان فعلًا فهو شبيه بالترك من حيث كان القصد به الإقلاع. ومعلوم أنّ من ترك شيئًا لوجه من الوجوه فقط، فلا جائز أن يكون فاعلًا لِما ساواه في ذلك الوجه، كمن ترك تناول طعام لحموضته من دون غيرها من العلل لأنّه لا يجوز أن يكون متناولًا لطعام يشاركه في الحموضة. وهكذا الحال فيما شاكله من الأمثلة. وعلى هذا لو ترك قبيحًا لعظمه أو لجنسه، لكانت الشبهة تزول في أنّه لا بدّ من أن يكون تاركًا لما شاركه في العظم والجنس، فهكذا يجب في القبح. فإذا قدّرنا فيمن تاب من قبيح أنّه[2] مقيم على مثله في القبح، فقد انكشف لنا أنّ ندمه لم يكن على ذلك القبيح للقبح فقط، وإلاّ فلا بدّ من أن يجمع كلّ ما يقبح عنده علمًا أو اعتقادًا في الندم.

**وعلى** هذه الطريق قلنا فيمن يعتقد في شيء حسن أنّه قبيح فتوبته تشمل التوبة من هذا الحسن أيضًا، ويُقضى بصحّة توبته من القبائح ولكن يصير في حكم من ضمّ إلى توبته معصية أخرى. وهكذا لو اعتقد في قبيح أنّه حسن فلم يتب منه، لكانت توبته ممّا تاب منه من القبائح صحيحة، لأنّه في كلّ هذه الوجوه باذل لمجهود[3]. فأما من اعتقد في بعض الأفعال أنّه قبيح، فلا بدّ إذا ندم على الأوّل لقبحه وقد شاركه غيره في القبح أن يندم عليه لا محالة، وإلاّ لم تصحّ توبته.

(١) ص: ـ ذلك.
(٢) في النصّ: وهو.
(٣) ص: لمجهوده.

**ومن** هاهنا شنّع الإخشاذيّة وغيرهم علينا فقالوا: إنّ مذهبكم يؤدّي فيمن تاب من النصرانيّة وغيرها من الكبائر، وهو مقيم على منع درهم مع علمه أو اعتقاده لقبح هذا المنع، أن لا تصحّ توبته. وذلك يقتضي بقاءه على ما كان عليه من النصرانية مع إظهاره للإسلام.

والجواب من ذلك ظاهر لأنّا نقول: إنّ الذي نتكلّم فيه من صحّة توبته هو فيما يتعلّق بأحكام الآخرة وثبوت الفوز والنجاة له بهذه التوبة، والذي أوردوه علينا هو فيما يُجزى عليه من أحكام الدنيا. فنقول إنّه بإظهار الشهادتين خرج عن حكم النصارى سواء ندم على ما كان منه أو لم يندم، فضلاً عن يقال إنّه يكون نادمًا عليه على الوجه الذي تصحّ توبته أم لا. وحتّى لو أظهرهما حَقنًا لدمه، لحُكم له بالإسْلام وعقابه الأوّل باقٍ عليه، فعرفت أنّه لا تعلّق لِما أوردوه بما ذكرناه. وإنّه إذا لم يأتِ بالتوبة على حقّها فعقابه باقٍ وحكم النصرانيّة عنه زائل، كما لو لم يندم أصلاً، وكما لو كان في باطنه مضمِرًا للكفر مع إظهاره لخصال الإسلام. هذا على أنّه لا يمتنع خفّة عقابه بما يأتيه من الإسلام وخصال الدين، متى كان فاعلًا له على بصيرة ومعرفة. فلا يجب أن يكون حكمه أيضًا في العقاب على ما كان من قبل. ومتى ادّعوا في المكلّف الذي وصفناه فرقًا بينه وبين النصرانيّ من جهة إجماع الأمّة، فهم مجابون إلى ذلك، على ما بيّنّاه في أحكام الدنيا. وإن ادّعوا ثبوت الفوز والنجاة أو زوال العقاب عنه. فهو موضع الخلاف.

وقد روي هذا المذهب الذي اخترناه عن عليّ عليه السلام وعن جماعة من علماء أهل البيت نحو عليّ بن موسى والقسم بن إبراهيم وغيرهما عليهم السلام. وروي أيضًا عن الحسن البصريّ، بل المرويّ عن بشر بن المعتمر على ما تقدّم هو زيادة على ذلك.

**فأمّا** قول القائل: هلاّ جاز أن يكون ندمه على القبيح لوجه قبحه من نحو كونه ظلمًا، فتصحّ إقامته على ما ليس بظلم؟ وهكذا فهلاّ جاز أن يندم على القبيح لعظمه، فما يعتقد أنّه غير مساوٍ له في العظم تجوز إقامته عليه؟

قيل له: أمّا وجه القبح فإنّما أثّر في القبح، وللقبح ما يستحقّ العقاب حتّى لو قدّرناه قبيحًا من دون وجه لقضينا باستحقاقه العقاب عليه، فصار التأثير لِما ذكرناه، كما كان

التأثير في صحّة الفعل لما يرجع إلى أنّه قادر، وإن كان كونه قادرًا صدر عن القدرة وهي المؤثّرة فيه. وأمّا عظم الفعل فإنّما يقتضي زيادة العقاب، فهو أبعد من وجه القبح، فإنّه لوجه القبح يقبح وليس لعظمه يقبح. واستحقاق العقاب هو على القبيح لقبحه لا غير. هذا وقد يصحّ في عظم الفعل أن يرجع إلى غير الفعل، بل إلى وقوع الاقتداء به أو وجود مضارّ[1] عظيمة عنده، إلى ما أشبه ذلك. ويفارق من هذا الطريق وجه القبح، لأنّه يرجع إليه دون غيره. فإذا لم يصحّ أن يكون لوجه القبح تأثير في التوبة وفي العقاب المستحقّ، فأولى أن لا تصحّ توبته من الفعل لعظمه.

فإن قيل: فهل لما ذكرتم من أنّه لا[2] يجوز تركه لقبيح مع إقامته على قبيح آخر يتّفقان عنده في القبح عليه، ولِمَ لا يجوز أن تجري حال الترك مجرى حال الفعل، لأنّه يجوز أن يفعل الشيء لوجوبه أو وجه وجوبه ولا يفعل ما يساويه في هذا الوجه مع التمكّن منهما؟

قيل له: إنّ الحكم الذي ذكرته معلوم ولا يضرّ بمعرفته الجهل بعلّته. وإن كان شيوخنا قد قالوا: إنّما وجب ما ذكرناه في التوبة لأنّ الندم هو اعتقاد أو ما[3] يقارنه الاعتقاد. وقد عُرف فيما حلّ هذا المحلّ أنّه يدعو بعضه إلى بعض. فلهذا لو اعتقد حاجة بعض الحوادث إلى محدث لحدوثه، لم يجز أن يعتقد حدوث غيره ولا يعتقد حاجته إلى محدث. وهكذا إذا اعتقد في زيد أنّ الفعل صحّ منه لأجل كونه قادرًا، لأنّه لا يجوز أن يعتقد في غيره صحّة الفعل منه ولا يعتقده قادرًا. ويبيّن صحّة ذلك أنّ الندم وإن كان فعلًا قد أشبه الترك من حيث يُقصد به الإقلاع عن الفعل. وقد بيّنّا الحال في الترك.

فأمّا الفرق بين الترك والفعل، فقد ذكر أبو هاشم أنّه قد يلحق المرء من المشقّة بكثرة الأفعال ما لا يلحقه بالاستمرار على الترك. فيجوز أن يكون انصرافه عن القبيح كلّه ممّا لا يشقّ عليه كالمشقّة الثابتة في فعله للواجبات. وعلى هذا تقرّر فيمن يتناول شيئًا لحلاوته أنّه

(١) ي: مضارّة.
(٢) ص: ـ لا.
(٣) ص: ـ ما.

لا يجب تناوله لكلّ الحلاوات، وإن كان إذا ترك شيئًا لقبحه أو لوجه آخر من الوجوه وجب أن يترك ما ساواه في تلك الطريقة. وقد قال في الكتاب في جهة الفرق إنّ التوبة هي مفعولة لأمر متقدّم وهو استحقاق العقاب، ولن يثبت إلاّ في الوجه الواحد وهو القبح. فيجب أن يأتي بالندم على مطابقة ذلك. وكأنّه يشير إلى أنّ الواجب بخلاف ذلك من طريق العقل، لأنّه قد يُفعل لوجوه مختلفة. وليس هذا بالواضح الظاهر، وما قدّمناه هو المعتمد.

**فثبت** بهذه الجملة أنّه لا يجوز فيمن ترك قبيحًا أو ندم عليه لوجه من الوجوه إلاّ وهو غير مقيم على مثله في القبح في الوقت. فأمّا في الوقت الثاني فقد يصحّ ذلك. وربّما اشتبهت الحال فيما ذكرناه لتقارب الأوقات، فيظنّ ظانّ أنّه مع توبته من بعض القبائح لقبحه هو مقيم على مثله في القبح. وقد بيّنّا نحن امتناع ذلك من حيث الدواعي، إذا كان الوقت واحدًا.

## باب في أقسام التوبة

**إعلم** أنّ التوبة إذا كانت من قبيح قد فعله أو من إخلال بواجب، فصفتها ما بيّنّاه، وقد يتوب المكلّف ممّا لم يقع، إذا كان في حكم الواقع. وذلك إذا فعل سببًا يولّد قبيحًا بعد أوقات. كما نقوله في الرمي والإصابة، فإنّ من رمى مؤمنًا ثمّ خاف أن تخترمه المنيّة واجب تلافي ذلك بالتوبة. ومعلوم أنّ الندم لا يصحّ على ما لم يقع حتّى يقال إنّه يندم على المسبّب الذي هو منتظر، وإن كان قد جرى ذلك في كلام مشايخنا. فالواجب إذا أراد التوبة أن يعلّق ندمه بهذا السبب الموجود، وأن يندم عليه لوجهين: أحدهما لكونه قبيحًا في نفسه والثاني لأنّه يولّد قبيحًا ويؤدّي إليه. وهذا هو إذا فعل سبب الإصابة وفي علمه أو غالب ظنّه أنّه يصيب مسلمًا أو من لا يستحقّ القتل. فأمّا إن قدّرنا أنّه لم يخطر له ذلك[١] على بال، فلا وجه لوجوب التوبة منه. وكان المعنى في ذلك أنّ التوبة تجب دفعًا للضرر عن النفس، ودفع الضرر يجب للعلم تارة وللظنّ أخرى. فإذا عرف المكلّف استحقاقه للعقاب لزمته التوبة إزالة له، وإن ظنّ فعله لما يستحقّ به العقاب لزمه للخوف الحاصل له أن يتوب. ولا يصادف عقابًا يزيله، ولكن يكون قد فعل الواجب عليه من هذه التوبة من حيث جوّز فيما فعله أن يكون كبيرًا. فإذا تقرّر ذلك، قلنا فيمن رمى مسلمًا إنّه يجوّز وقوع الإصابة به بل يغلب ذلك في ظنّه، فلا بدّ من توبة يأتي بها، على ما بيّنّاه. فإن وقعت الإصابة صارت التوبة التي قدّمها مانعة من استحقاقه للعقاب عند وجود الإصابة، لأنّ حظّها يكون تارة في إزالة الثابت من العقاب المستحقّ وأخرى في المنع من الاستحقاق. فهذا طريق القول في ذلك.

(١) ص: ذلك له.

**واعلم** أنّ المكلّف قد يعرف وجوه تقصيره على تفصيل، فينبغي أن يأتي بالندم على الحدّ الذي عرفه لأنّ من شأن ندمه أن يطابق اعتقاده وعلمه، وقد يعرف تقصيره على الجملة، فسبيله أن يأتي بالتوبة على الجملة. وإن كان عند التفصيل نجوّز أيضًا وقوع معاصٍ منه وضروبًا من التقصير، فلا بدّ من ضمّ ندم على الجملة إلى ما عرفه مفصّلًا. وليس يصحّ أن يبقى المكلّف مكلّفًا وقد واقع قبائح وكبائر وهو لا ينتفع بطاعاته معها من دون أن يعرف ما واقع على جملة أو تفصيل، ل يسهو عن جميع ذلك فلا يتحقّق ولا يخاف ليتدارك ذلك بالتوبة، لأنّه والحال هذه تقبح تبقية التكليف عليه. فإذا قدّرنا في بعض المكلّفين ما ذكرناه، فلا بدّ من أن يخطر الله تعالى ذلك بباله لتتأتّى منه إزالة عقابه بالتوبة.

**فإن** قال: فقد عُرفت التوبة من الأفعال القبيحة، فأخبروني عن التوبة من الاعتقادات الفاسدة الباطلة كيف تكون صورتها؟

قيل له: أمّا إذا عرف المرء أنّ ما كان يعتقده فهو خطأ وفاسد[١] فصورة التوبة على ما تقدّمت، وأمّا إذا لم يعرف ذلك فالواجب عليه أن يتوقّف عن كلّ اعتقاد لا يحقّه ويشكّك نفسه، ثمّ يندم على سائر ما فعله[٢] من القبائح ويتوب من كلّ اعتقاد لا يأمن كونه جهلًا، فيصير ذلك متناولًا لجميع ما تلزمه التوبة منه وهو بذل الجهد في هذه الحال. وهكذا نقول فيمن اعتقد في قبيح أنّه حسن، فإنّ صحّة توبته موقوفة على إخراجه نفسه عن ذلك الاعتقاد وشكّه. ثمّ الإتيان بندم صورته ما تقدّم في تناوله للقبائح جملة، فيدخل ذلك الاعتقاد في هذه الجملة، ثمّ يلزمه استئناف نظر يعرف به خطأ ذلك الاعتقاد. وهذا جوابنا أيضًا فيمن اعتقد في أمر حسن أنّه قبيح فجمع ذلك إلى التوبة من القبائح المعلوم قبحها، لأنّا نقول إنّ سبيله أن يشكّ في ذلك الاعتقاد ثمّ يأتي بالتوبة جملة. هذا هو الواجب. فإن لم يفعل على هذا الحدّ وندم على هذا الحسن، فهو في حكم من أضاف إلى توبته معصية أخرى. فأمّا التوبة ممّا تاب منها وهو قبيح في نفسه فصحيحة.

(١) ي: فاسد.
(٢) ص: يفعله.

فبطل بهذه الجملة سؤال من يطعن في قولنا أنّه إذا تاب من بعض القبائح لقبحه وجب أن يتوب من جميع ما يعتقده قبيحًا، لأنّ الذي يوجبه في الحقيقة أن يتوب ممّا علمه قبيحًا. فأمّا إذا كان اعتقادًا ليس بعلم فالواجب ما ذكرناه، وإن كان من حيث الدواعي لا بدّ من أن يندم على هذا الحسن لكن ليس على طريقة الوجوب. وبعد، فهذا السؤال ليس هو شيئًا يختصّ مذهبنا. بل إذا قال من خالفنا إنّه يتوب من القبيح لوجه القبيح، فيجب إذا اعتقد فيما له ذلك الوجه أنّه مخصوص بذلك الوجه أن يتوب منه أيضًا، لأنّه كذلك يقع. وهكذا إذا تاب للعظم وقد اعتقد فيما ليس بمثابته في العظم أنّه كذلك أن يتوب منه. وإن لم يكن ما فعله هو الواجب، فكذلك ما ذكرناه.

واعلم أنّا قد بيّنّا وجوب التوبة على المكلّف عند حالتين: إحداهما أن يعلم وقوع ما يقتضي التوبة ويوجبها، والثانية أن تغلب على ظنّه مواقعته لِما يقتضي ذلك، فيجب لمكان الخوف ولا يكاد المكلّف ينفكّ من هذا التجويز، فلهذا تلزمه التوبة في كلّ حال.

**فأمّا** إذا تاب من بعض القبائح على وجه يسقط عقابه، ثمّ ذكر ذلك القبيح، فهل يلزمه تجديد التوبة عند هذا الذكر أم لا؟ فذلك ممّا اختلف فيه الشيوخ. فقال أبو عليّ: يجب أن يتوب منه عند هذا الذكر. وأمّا أبو هاشم فقد قضى بحسنها وقال: لا وجه لوجوبها لأنّ العقاب قد سقط، وإنّما نحكم بوجوب التوبة دفعًا لضرر معلوم أو مظنون، وقد عدمنا هذه الطريقة هاهنا.

وعلى نحو هذا منع من وجوب التوبة من صغائر الذنوب التي نعلمها صغائر، لأنّ عقابها زائل عن المكلّف. وقد حكم أبو علي بوجوب هذه التوبة أيضًا، وجعل العلّة في المسألتين واحدة. وذلك أنّه قال: إن لم يتب من هذا القبيح الذي قد ذكره، فلا بدّ من كونه مصرًّا عليه، وكذلك في هذا الصغير متى لم يندم عليه أوجب كونه مصرًّا، والإصرار على القبيح قبيح. ثمّ يفسّر الإصرار تارة بالثبات على ذلك القبيح وتارة بالعزم على مثله وتارة بترك التوبة. وبنى ذلك على مذهبه في القدرة فقال: لا يخلو هذا الذاكر والمرتكب للصغيرة من ندم على ما فعل أو من إصرار عليه. ومتى كان المذهب ما يختاره أبو هاشم من جواز خلوّه من الفعل وضدّه، فلا وجه لمل قاله في وجوب هذه التوبة. هذا

لو سلّمنا المضادّة بين الندم والإصرار، فكيف ولا تضادّ بينهما أصلًا؟ وعلى هذا ألزم أبو عليّ أن لا يخلو أهل الجنة من ندم أو إصرار، لأنّ ما يرجع إلى أحكام القدرة التي يستحيل خلافه لا يفرق فيه حال الدنيا والآخرة.

وربّما جعل أبو عليّ وجوب التوبة من الصغيرة لكي يعود المكلِف إلى مثل ما كان عليه أوّلًا في الثواب. وهذا على قوله إنّه[1] يستحقّ بالتوبة مثل ما كان يستحقّه لو ترك ذلك القبيح لقبحه. وهذا أيضًا ممّا لا وجه للقطع عليه، وإن كان لو ثبت لم يكن سببًا للوجوب، لأنّه لا يتضمّن دفع الضرر وإنّما يتضمّن مزيد نفع، وهذا لا يكون وجهًا في وجوب الفعل.

**وكلّ** ذلك كلام فيما يتّصل بالعقل، فأمّا السمع فغير ممتنع أن يكون دالًا على وجوب التوبة من كلّ الذنوب وعلى وجوب التوبة على الأنبياء من صغائر ذنوبهم لِما في ذلك من لطف لهم دون أن يكون لإسقاط العقاب.

**فأمّا** الذي قاله من بعد من أنّ الشرط في التوبة أن يكون هناك ندم وعزم، فالغرض ما تقدّم من أنّهما بمجموعهما التوبة أو يُجعل الأصلَ الندم ويُجعل العزم شرطًا، وقد بيّنّا ما في ذلك. وما خرج عن هذا الباب ممّا يُجعل شرطًا، فهو أن لا يكون في الحال[2] مقيمًا على قبيح آخر يعلمه كذلك أو يعتقده، وهذا ممّا قد مضى بيانه، فلا وجه لإعادته.

ويتّصل بهذا الفصل خاصّة أن يقول قائل: فما ذكرتم يقتضي أن لا يصحّ في المعتذر أن يكون معتذرًا إلاّ وهو تائب، وقد عرفنا خلاف ذلك.

ومن جوابنا: أنّ الذي لأجله تلزمه التوبة هو قبح الفعل، وبهذا الوجه يتعلّق الندم والعزم لا غير. فأمّا الاعتذار فإنّما يجب تعلّقه بكون الفعل إساءة لا لأنّه قبيح. فلأجل ذلك صحّ أن يعتذر إلى زيد من إساءته إليه وهو مقيم على قبائح أخرى، ويلزمه قبول عذره والحال ما ذكرناه. وعلى نحو هذا يجوز أن يكون معتذرًا إلى زيد لكون ما فعله إساءة إليه وإن لم يعتذر إلى عمرو من إساءته إليه، وذلك لأنّه لا تعلّق لأحد الأمرين

(١) ص: في أنّه.
(٢) ي: - في الحال.

بالآخر. ولا تصحّ بدلًا من ذلك توبته من بعض القبائح وهو مقيم على مثله في القبح، كما لو أساء إلى غيره بوجوه كثيرة من الإساءات فندم على بعضها دون بعض، لأنّ ذلك لا يصحّ.

**وأمّا** توبته من القبائح والإخلال بالواجبات مع تركه للعذر إلى المساء إليه فغير صحيحة، لأنّه إذا ندم على الإخلال بالواجب من حيث كان إخلالًا بالواجب فغير جائز أن يكون مقيمًا على ما يماثله في كونه إخلالًا بالواجب. فإذا كان الاعتذار إليه واجبًا فأخلّ به، لم تنظّم[1] توبته شروط الصحّة. وهذا إذا كان قد اعتقد وجوب العذر إلى هذا المُساء إليه. فأمّا إن وردت عليه شبهة في وجوب هذا العذر، فتوبته صحيحة كما صحّت توبته من القبائح التي يعلمها كذلك، وإن كان هناك ما لم يعتقد قبحه. وعند هذه الحال يزول عنه الذمّ المستحقّ بالقبائح لقبحها وثبت للمساء إليه الذمّ المخصوص الذي يقابل الإساءة، كما لو اعتذر إليه لسقط هذا الذمّ المخصوص وثبت الذمّ المستحقّ بطريقة العقاب، إذا لم يضمّ إلى ذلك الاعتذار التوبة.

فأمّا المساء إليه إذا مات ولم يكن المسيء قد اعتذر إليه، فإنّك تنظر. فربّما وجب الاعتذار إلى وارثه إذا بقي للإساءة حكم يتعدّى إلى هذا الوارث من ضرر وغمّ وما أشبههما. فإن لم يتعدَّ إليه، سقط بموته. فإن جمع الله تعالى بينهما في الجنّة فلا شبهة في أنّه لا يجب على هذا الذي كان مُسيئًا أن يعتذر إلى المُساء إليه، لأنّه ليس الحال حال تكليف. ولا يجوز لمن كان مساء إليه أن يذمّ صاحبه، لأنّه لا يجوز أن يسرّ بفعله ويغتمّ بتركه، ولا هناك تكليف فيُجعل ذمّه لغيره لطفًا له في أن لا يفعل أمثال ما قد فعله. فتعود الحال إلى أنّ اعتذار المُسيء وذمّ المساء إليه يكون من باب العبث، وهم لا يفعلون هذا حاله.

**واعلم** أنّ التوبة صحيحة من كلّ الذنوب، لأنّ ما أوجب صحّتها من بعضها يوجب صحّتها من جميعها، فالتعرقة متعذّرة. ألا ترى أنّه لا بدّ من أن يتمكّن في كلّ ما أتاه من القبائح أن يتداركه بالتوبة لينتفع بالطاعات التي يفعلها؟ وليس يصحّ ما حكي عن

(١) ص: تنتظم.

ابن عباس من المنع من صحّة توبة القاتل مع أنّ الشرك أعظم حالًا من القتل، والتوبة صحيحة منه. وقد حكي عنه أنّه قال: إنّما أفتيت بذلك ليتجنّب الناس هذا الصنيع. وكلّي الحكايتين بعيدة عنه على محلّه في العلم، فيجب أن تستوي أحوال الذنوب في صحّة التوبة منها. فأمّا إذا كان ذنبه من باب الظلامات بالأموال فلا بدّ مع الجملة التي قدّمناها من أن يُعمل في الخلاص منها بردّ أعيانها أو أمثالها أو قيمها إذا أمكن ذلك، وإلاّ عمل على العزم على فعله[١] متى أمكنه.

فهذه طريقة القول في أحكام التوبة وأحوالها، وإن كان فيها مسائل وفروع يطول ذكرها وهي مبيّنة في موضع آخر.

(١) ص: فعل.

## باب في حسن التفضّل بالعفو عن العقاب عقلًا

**لمّا** ذكرنا فيما سلف من الأبواب أنّ العقاب يسقط بأحد وجوه ثلاثة: منها الطاعة التي يزيد ثوابها على عقاب معصيته، ومنها التوبة المزيلة لعقابه، ومنها عفو القديم تعالى وهو الذي يُستحقّ من جهته، وذكر فيما مضى الوجهين، وتخلّلت أبواب في أحكام التوبة، بيّن حال[٢] العفو المسقِط للعقاب. وذلك لأنّ عند مشايخنا أنّ العفو ممّا يحسن من جهة العقل خلافًا لما قاله البغداديّون إنّه لا يحسن العفو بل يجب استيفاء العقاب. والدليل على ما نقوله أنّه حقّ لله خالص على العبد. ومعنى قولنا «حقّ عليه» يفيد أنّه من باب ما يضرّه عند الاستيفاء، بل قد نقول في العبادات إذا وُصفت بأنّها حقّ لله سبحانه على العباد إنّه لا بدّ من ثبوت مشقّة ومضرّة عليهم في الحال. فإذا تقرّر ذلك وكان له تعالى استيفاؤه، فيجب أن يكون له إسقاطه. وإذا أسقطه، فلا بدّ من سقوطه. ويكون بمنزلة الدَين الذي لأحدنا على غيره، لأنّه لمّا كان حقًّا خالصًا له وكان يملك استيفاءه سقط بإسقاطه.

ومتى قيل: إنّه وإن استضرّ من عليه الدين باستيفائه منه، فإنّ المستوفي ينتفع به فأمكن أن يُجعل حقًّا له، فكيف يصحّ مثل ذلك في العقاب؟

فمن جوابنا: إنّه لم يكن وجه الحسن في استيفائه انتفاعه به، بل لكونه حقًّا له. ولهذا لا تفترق الحال بين ما ينتفع به وبين ما لا ينتفع به. ألا ترى أنّه يستحسن ذمّ المسيء والتفرقة بقلبه بينه وبين المحسن وليس في هذا نفع يحصل، فعرفنا أنّ الاستحقاق كافٍ في ذلك.

(٢) ص: ـ حال.

فإن سأل عن الذمّ الذي يكون حقًّا للذامّ على المذموم وقال: إنّه مع هذه الصفة لا يجوز منه أن يسقطه.

قلنا في الجواب: إنّه ليس بحقّ له خالص بل هو حقّ للمذموم أيضًا. ألا ترى إلى ثبوت الصلاح لهما جميعًا فيه؟ ومثل ذلك لا يتأتّى ذكره في العقاب، فهو بالدَين أشبه من الوجه الذي بيّنّاه. وقد دلّ في الكتاب بوجه آخر، وهو أنّ من المتقرّر في العقول أنّ دفع الضرر الخالص عن الغير يجري في الحسن مجرى الإحسان الخالص. فإذا لم تشتبه الحال في حسن النفع الخالص الواصل إلى الغير. فكذا يجب في إزالة العقاب، لأنّها إزالة ضرر[١] خالص.

وعند ذلك يقول القوم: إنّ أحدهما كصاحبه في الحسن على ما ذكرتم، ولكن بشرط انتفاء وجوه القبح عنه. فما أنكرتم من ثبوت وجه من وجوه القبح في هذا العفو وهو أن تجويز المكلّف العفو عنه يغيّر حال خوفه ويضعّفه فلا يبقى مزجورًا، فيجب قطعه على حلول العقاب به لا محالة.

والجواب: إنّه ليس من حقّه أن يقطع على حلول العقاب به لا محالة مع بقاء التكليف عليه. ألا ترى إلى تجويز زواله عنه بالتوبة؟ فلو كان الأمر على ما قالوه، للزم أن يقطع على أنّه سيعاقب وإن تاب ليكون أبلغ في الزجر. فإذا جاز[٢] سقوط العقاب به بما ذكرنا وقد بقي[٣] مزجورًا، فكذلك يجوز سقوط عقابه بالعفو وهو أيضًا مزجور، وكان الوجه في ذلك أنّه يكفي في كونه مزجورًا ظنّ للعقاب. مع أنّ قد استُحقّ من جهة مَن لم تُعرف عادته في إسقاط هذا الحقّ العفو[٤] عنه، وربّما يكون والحال هذه جانب الفعل أقوى عنده من جانب العفو. وبالجملة التي جوّزناها يسقط قولهم إنّ من شأن المكلّف أن

(١) ص: لضرر.
(٢) ص: أجاز.
(٣) ص: وبقي.
(٤) ي: والعفو.

يزجر بأبلغ وجوه الزجر، لأنّ هذا ممّا لا نسلّمه لهم، فإلاّ لزم أن يقتضي بأنّه وإن تاب فعقابه ثابت بحاله.

فإن قيل: متى جوّزنا أن يعفو تعالى عن المستحقّ للعقاب، فكيف يحسن منّا أن نذمّه على ما ارتكبه من الكبائر ونحن نجوّز أن يعفو الله عنه؟

قلنا: إنّا إنّما نذمّه الآن على القطع مع خبر الله تعالى بأنّه يستوفي عليه ما قد استحقّه. وإلاّ فلو خُلّينا والعقل لكنّا نذمّه على طريقة الشرط، كما نقول مثله في الفاسق إذا غاب عنّا، لأنّا من حيث جوّزنا أن يكون قد أسقط عقابه بالتوبة لا نذمّه قطعًا. فكذلك يجب فيمن ذكرنا حاله. هذا ونحن الآن أيضًا لا نذمّه بذكر وجوب العقاب وثبوته وإنّما نذمّه بذكر[1] استحقاقه، ثمّ لا نعرف من جهة العقل أنّ هذا المستحقّ يُفعل به لا محالة أم لا، بل يتوقّف على ورود السمع به.

(١) ي: من جهة.

## باب في مقادير الأفعال ومقادير العقاب

**إعلم** أنّه ليس الذي به يُستحقّ العقاب أو الثواب صورة[١] الفعل ولا أن تكون كثرتهما موقوفة على كثرة الأجزاء، فلهذا نجد القادر القويّ يفعل من العبادات مثل ما يفعله الضعيف بأكثر[٢] أجزاء منه. ولكن لا يزداد ثوابه، ولا يزداد عقابه إذا فعل هذا القبيح بجميع قُدره، فيجب إذًا أن يُراعى الوجه الذي عليه يقع فعله. فإذا كان الوجوب في الفعلين على سواء ولم يقرن بأحدهما وجه ممّا يوجب عظم الثواب أو العقاب، فالثواب في أحدهما مثل الثواب في الآخر وهكذا العقاب.

إذا كان كذلك احتجنا إلى مراعاة الوجوه التي نذكرها في هذا الباب. فمن ذلك أنّه إذا كان القبيح معصية لمنعم عظيم النعمة، فعقابه لا بدّ من أن يزيد في القدر على قدر ما يستحقّ من الثواب بطاعته. فلهذا لو أنّه أتى بطاعة واحدة ولم يضف إليها شيء آخر، لكان المستحَقّ من الثواب جزءًا، والغرض به التقدير لا التحقيق. ولو أتى بمعصية واحدة، لكانت وإن تجرّدت عن الوجوه التي تعظّم الفعل يُستحقّ[٣] بها جزآن من العقاب.

**وهذه** الجملة ممّا يمكن أن يدّعى تقرّرها في العقل[٤]، لأنّا نعرف أنّ عظم نعمة الوالد يعظّم معصيته ويصغّر طاعته. فكذاك الحال فيما يفعله العبد من طاعة الله ومعصيته. ويجري ذلك في تقرّره مجرى تزايد العقاب عند تزايد المعاصي في الجملة. وكذا الحال

(١) ص: ضرورة.
(٢) ص: بل أكثر.
(٣) ي: المستحق.
(٤) ي: الفعل.

في تزايد الثواب عند زيادة الطاعات، إذا لم يكن هناك سواها، من دون مراعاة الوجوه التي تختصّ بها، وإلاّ فمن الجائز أن تقع من المكلّف طاعة مخصوصة يوفي ثوابها على عقاب معاصٍ كثيرة، كما يجوز في معصية واحدة أن يزيد عقابها على ثواب طاعات كثيرة.

وإنّما نتكلّم على ما يتجرّد من الطاعات والمعاصي، وذلك لأنّه إذا كان ممّا يلحقه من المشقّة بضمّ الفعل الثاني إلى الأوّل أزيد، فيجب أن يكون ثوابه أعظم لأنّه في الأصل إنّما استُحقّ[1] به الثواب للمشقّة. وكذلك فإذا كان إنّما يُستحقّ العقاب لقبح هذا الفعل، فمتى جمع بين قبيحين فيجب أن يكون عقابه عليها أزيد لا محالة.

ولسنا نقول بأنّ ما كان كونه واجبًا موقوفًا على أفعال إنّه لا يستحقّ بكلّ جزء منها مع ثبوت المشقّة ثوابًا، كما لا نقول إذا لم يحصل وجه القبح في الخبر وغيره إلاّ بأفعال إنّه لا يستحقّ العقاب من دون جمعه بينها، بل كلّ جزء منه يوصف بأنّه قبيح، وقد عرفه كذلك أو تمكّن من العلم به، فيجب استحقاقه للعقاب عليه.

**فأمّا** الوجوه التي تعظّم حال الأفعال في الاستحقاق، فمعلومة على الجملة عقلًا. ألا ترى أنّ[2] الفعل القبيح إذا كان الضرر فيه أكثر من الضرر فيما عداه، فلا بدّ من زيادة العقاب به، نحو أن يكون ظلمًا وكذبًا، ونحو أن يؤدّي السعاية إلى قتل نفس لأنّها أعظم من السعاية المؤدّية إلى أخذ مال، ثمّ كذلك في اختلاف أحوال النفوس واختلاف مقادير الأموال. وبالعكس من هذا نقول فيما يزيد النفع به أو يؤدّي إلى وجوه من المصالح، وكذاك نقول فيما يقع به الاقتداء في الوجهين. وتختصّ الطاعة بأنّ ما كانت المشقّة فيه أكثر فثوابه أعظم. وليس كذلك في معيّن من الطاعات، وإنّما نتكلّم على الوصف وعلى طريق الجملة. وتختصّ المعاصي بأنّه إذا فعلها وهو عالم بقبحها، فعقابه أعظم من عقابه لو فعلها وهو غير عالم. وهكذا لو كان علمه ضروريًّا، لزادت حالته في عظم معصيته على ما يعرفه استدلالًا.

(١) ي: يستحقّ.
(٢) ي: إلى.

فأمّا العلم بأنّ في المعاصي ما يزيد عقابه على ثواب طاعات فاعلها[١]، من نحو الكبائر وأنواع الكفر، فممّا لا يدرك من طريق العقل، وإنّما يتوصّل إلى ذلك سمعًا. وإلاّ فالذي يقتضيه العقل أن تتّفق الطاعة والمعصية في استحقاق الثواب بإحداهما والعقاب بالأخرى، وأن يكون العقاب على الجملة أزيد من الثواب، وأن تكون إحدى المعصيتين إذا حصل فيها ما حصل في الأخرى وأمر زائد فالواجب أن يكون العقاب بها أزيد. فلذلك يقضى أنّ الإضرار بالقتل يجب أن يكون أعظم من الإضرار بالجرح، إلى ما أشبه ذلك. وما خرج عن هذا الباب فمعروف سمعًا. وهكذا الحال في تعليق أحكام مخصوصة بالكفر والكبائر من القتل وأنواع الحدود، وسيجيء من بعد مفصّلًا، إن شاء الله.

(١) ي: فعلها.

## باب فيما يلزم بالعقل من العمل

**إعلم** أنّه لمّا أراد أن يبيّن الكلام في النبوّات ليرتّب عليها أحكام الشرعيّات، قدّم هذا الباب ليبيّن الفصل بين ما نعرفه من الأعمال التي تلزمنا عقلًا وبين ما نحتاج إلى معرفتها من جهة الشرع. ومن الجائز أن ينفرد التكليف العقليّ عن التكليف الشرعيّ، ومن الجائز أن[1] يُجمع على المكلّف بينهما، وإنّما الممتنع تكليف الشرعيّات من دون العقليّات لأنّها تابعة لها فلا تنفرد عنها.

**وقد** يكون الخلاف في هذا الباب في قول من يقول: إنّ التكليف ليس إلاّ في السمعيّات، حتّى أوجبوا أن تكون المعارف وغيرها يُعرف وجوبها شرعًا. وهذا قول الحشو والعامّة. وبالعكس من ذلك قول البراهمة حيث قالوا: ليس التكليف إلاّ فيما يُستدرك عقلًا وإنّ لا شيء يصحّ أن يكلَّف شرعًا. والصحيح انقسام التكليف إلى عقليّ وشرعيّ. والعقليّ من التكليف قد يكون من باب العلوم، وهو الذي مضى ذكره ممّا تلزم معرفته في أبواب التوحيد والعدل وغيرهما. وقد يكون من باب الأعمال، وهي التي يكون وجوب هذه المعارف لأجلها من ردّ الوديعة والإنصاف وغير ذلك.

وجملته لا تخرج عن نوعين: فإمّا أن تكون ممّا يختصّ المكلّف وإمّا أن تكون ممّا يتعدّاه. فالأوّل هو ما يأتيه من العزوم اللازمة له، وما يجب عليه من التفرقة بين المحسن والمسيء، وما يجب عليه من دفع الضرر عن نفسه والتحرّز من القبائح، وما لا يتمّ تحرّزه منها إلاّ به من الصوارف، وما يُعدّ تروكًا لها إذا لم يتمّ انفكاكه عن القبيح إلاّ بها، وإن كان هذا[2] هو الذي يخلص عملًا، فأمّا أن لا يفعل القبيح فإذا أمكنه من دون فعل لم

(١) ص: ـ ينفرد التكليف العقليّ عن التكليف الشرعيّ، ومن الجائز أن.
(٢) ي: ـ هذا.

يلزم ذلك الفعل. وقد تجب عليه التوبة وإن صحّ إدخالها في جملة ماذكرناه ممّا يُعدّ دفعًا للضرر عن النفس.

فأمّا الذي يتعدّاه إلى غيره، فهو على ضربين. أحدهما[١] يكون عند سبب من جهة ذلك الغير، والثاني يكون عند سبب من جهة نفسه. فالأوّل هو كالشكر الذي يلزمه لله تعالى على نعمه ولغيره من المخلوقين على نعمهم، على اختلاف حالي الشكر بالقلب واللسان[٢]. وأمّا الضرب الثاني فهو كلزوم ردّ الوديعة عند تكفّله بحفظها ووجوب عينَ المغضوب أو مثله أو قيمته وكقضاء الدين وأروش[٣] الجنايات والاعتذار إليه عند الإساءة، والتوبة من هذا القبيل. وما خرج من ذلك من باب[٤] الأعمال العقليّة فليس بواجب، ولكنّه قد يُعدّ في المحسنات، نحو الإحسان إلى الغير ودفع الضرر عنه وأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر، فإنّ ذلك على ما نختاره يجب سمعًا ويحسن عقلًا.

هذا حكم العقليّات من علم وعمل.

ثمّ عند قيام المكلّف بما ذكرناه لا بدّ من تجويزه أن يكون هاهنا مصالح له ليس في قوّة العقل استدراكها، وأنّه تعالى إذا عرف له فيها صلاحًا فلا بدّ من أن يجعل له إلى القيام بها طريقًا. وكما لا بدّ ممّا ذكرناه، فلا بدّ من القطع على أنّ في الشرعيّات ما يدوم التكليف فيه ويتّصل بآخر الأبد، لأنّه لو لم[٥] يستمرّ الصلاح في هذه الشرائع لم ينقطع التكليف، ولا بدّ من انقطاعه ليصحّ توفير الثواب على مستحقّيه. فعلى هذه الجملة يجري الكلام في ذلك.

(١) ي: ـ أن.
(٢) ص: وباللسان.
(٣) ي: وأرش.
(٤) ي: ـ باب.
(٥) ي: ـ لم.

# الكلام في النبوّات[١]

**إعلم** أنّ الخلاف في النبوّات يقع مع البراهمة. وإن كان الغرض بما نذكره من هذه الجملة ما يقتضي إثبات نبوّة محمّد صلّى الله عليه ولكنّا نقدّم ما نقدّم توطئه لذلك.

وقد حكى رحمه الله عن البراهمة ثلاثة أقاويل. ففيهم مَن يقول إنّ بعثة الرسل لا تحسن أصلًا، لأنّهم إن جاءوا بوفاق العقل فهو مغنٍ عنهم، وإن جاءوا بخلافه فهو مدفوع مردود، لأنّ الأصل هو العقل وما عداه يتفرّع عنه[٢]، ولا يصحّ إبطال الأصل بالفرع. وهذا هو الظاهر من أقاويلهم. والقول الثاني تجويز بعضهم لبعثة الرسل لتأكيد أدلّة العقول، لا على أن تتحمّل شرعًا من الشرائع لا وصول إليه عقلًا. ومن هاهنا حكي عن بعضهم القول بنبوّة آدم وإبراهيم عليهما السلام. وجعل القول الثالث تجويزهم للبعثة وإثباتهم لها، وإن اختلفوا في الوجه الذي يجوّز ذلك ويحسّنه. وهذا القول الثالث هو قريب من الثاني إلاّ أن يُجعل الفرق بينهما أنّ الأوّلين أجازوه وهؤلاء قد أثبتوه، أو أن يكون الأوّلون قالوا إنّ جوازه هو لتأكيد العقول والأخرون يجيزون لغير ذلك من الإغراض.

وإذا تقرّرت هذه الجملة من الخلاف، فالذي لا بدّ من بيانه في مكالمتهم جميعًا حسن البعثة عقلًا، وجوبها وصفة ما يتحمّلونه من الشرائع، وما يجري مجراها، والدلالة على صدق المبعوث وما به يقع الفرق بين من صدق في دعوى الرسالة وبين مَن كذب

(١) يبدأ السفر السادس وعشرون.
(٢) ص: عليه.

فيها، وما لا بدّ من اختصاص المبعوث به من الصفات والأحكام، وتجويز اختلاف الشرائع في الأزمان المختلفة. فلا يكاد يخرج عن هذه الأبواب شيء ممّا يدخل في النبوّات. وإن كان قد يورد تقسيم هذا الأبواب على غير هذه الطريقة فيقال: لا بدّ من بيان ما يُحوج إلى بعثتهم، ومن بيان ما يدلّ على إبانة المبعوث من غيره، ومن بيان ما يُعرف من جهته، وفي كلّ واحد من ذلك أيضًا فصول. وقد يقسَّم على وجه آخر فيقال: لا بدّ من بيان حال الرسول وما يختصّ به من الصفات قبل البعثة وفي حالها، ومن بيان حال شرعه وما يختصّ به من الأحكام، ومن بيان حكم المرسل فيما تقتضي الحكمة أن يفعله. والأوّل الذي فصّلناه أظهر، وفي كلّ فصل من ذلك مسائل وأبواب نذكرها إن شاء الله.

## باب في حقيقة قولنا رسول ونبيّ وحجّة ومبعوث

**أمّا** قولنا «رسول» فعلى طريق اللغة يفيد أنّ مرسلًا أرسله إلى غيره برسالة قد تحمّلها إليه وقام بقبولها وأدائها. وهذه الفائدة ثابتة فيمن نجعله رسولًا لله تعالى لم تنتقل إلى شيء سواه. وإنّما زيدت فيه أوصاف وشروط نذكرهما من بعد. فهذا الذي تفيده طريقة اللغة من دون تخصيص ببعض مَن هذا وصفه دون بعض، لكنّ عرف الشرع قد اقتضى في إطلاق الرسول مَن كان الله تعالى قد أرسله إلى الخلق دون من ليس بهذه المثابة. فيجري مجرى التقوى والطاعة والمعصية، لأنّ كلّ ذلك هو مخصوص بتقوى الله وطاعته ومعصيته دون ما يختصّ بغيره. ولا فرق على هذه القاعدة بين أن نقول في الشخص إنّه الرسول مطلقًا وبين أن نقول إنّه رسول الله.

فإذا قال القائل: فما المستفاد بقولك في الشخص إنّه رسول الله؟

قلنا: لا بدّ من الفائدة التي ذكرناها من طريق اللغة، وإنّما يضاف إليه ظهور المعجز الذي تبيّن به من عداه. ولهذا لا نجعل أمّة الرسول وصحابته رسلًا لله جلّ وعزّ وإن أدّوا إليها عن النبيّ صلّى الله عليه. وكذلك الحال في الرسل الذين كانوا يتوفّدون عن[1] النبيّ ـ صلّى الله عليه ـ إلى البلاد. وهكذا الحال في الأمّة إذا أجمعت على شيء وفي[2] المخبِرين إذا وقع العلم الضروري بخبرهم، لأنّه ليس في واحد من هؤلاء مصاحبة المعجز لهم. فهذا معنى قولنا إنّه رسول الله.

(١) ص: على.
(٢) ص: أو في.

**وكما** نصف من ذكرناه بأنّه رسول الله، فإنّا نصفه بأنّه «نبيّ» مطلقًا أو نقول: هو نبيّ الله، ولا ينفكّ أحد الوصفين من صاحبه. وذلك لأنّ هذه اللفظة قد تُهمز وقد لا تُهمز. وإذا لم تُهمز، أفادت الرفعة لما تشهد له اللغة في النباوة التي يُراد بها الرفعة. ومعنى قولنا فيه إنّه رفيع هو ما يرجع إلى استحقاق الثواب العظيم. وذلك إنّما يثبت لتحمّله هذه[1] الرسالة وتوطينه نفسه على القيام بأدائها والصبر على العوارض دونها. فلهذا لا يكون الرسول إلاّ نبيًا، ولا يكون النبيّ إلاّ رسولًا لأنّ هذا الاستحقاق يتبع ما ذكرناه. ولهذا لا نصف المؤمنين والصالحين بأنّهم أنبياء الله، ونصف الملائكة بأنّهم أنبياء الله[2] ورسله، لأنّه إذا كانت الفائدة ما ذكرنا فلا معتبر باتّفاق الجنس واختلافه. هذا إذا لم تُهمز هذه اللفظة.

فإذا هُمزت كانت من الإخبار، ويصحّ أن تفيد كونه مخبِرًا وكونه مخبَرًا. وذلك لأنّه قد أُخبر وحُمل كما أَخبر وأدّى. وذلك لأنّ قولنا «نبيء» هو على وزن فعيل، وقد يجيء ذلك بمعنى مُفعِل كسميع بمعنى مُسمِع وحكيم بمعنى محكِم، وقد يجيء بمعنى مُفعَل كبغيض بمعنى مبغَض وحبيس بمعنى محبَس، وهو من إحباس الغرس في سبيل الله، وقد وُصف القرآن بحكيم بمعنى مُحكَم. لكنّ هذه الطريقة لا تفيد طريقة الرفعة بنفسه، بل لا بدّ من واسطة وهي أن يكون الله جلّ وعزّ قد أخبره بمصالح أمّته، ولا يخبره بذلك إلاّ على طريق إرساله إليهم، ويحمله للقيام بذلك فيستحقّ الرفعة. وأمّا على الأوّل فهو مفيد بنفسه للرفعة. وعلى هذا الوجه أيضًا لا يكون نبيًّا إلاّ وهو رسول.

وأمّا قوله جلّ وعزّ «وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِنْ رَسولٍ وَلاَ نَبِيٍّ»[3] فإنّما تصحّ فيه طريقة العطف وإن كانت الفائدة واحدة من جهة المعنى، لأنّ اللفظتين في أصل اللغة مختلفتا الفائدة فإحداهما تفيد الرفعة والأخرى لا تفيدها إلاّ بواسطة، على ما تقدّم. وغير ممتنع

(١) ص: ـ هذه.
(٢) ص: ـ ونصف الملائكة بأنّهم أنبياء الله.
(٣) سورة الحجّ (٢٢)، ٥٢.

مثل هذه الطريقة في العطف، فلهذا يقول أحدنا: فلان قادر عالم، وإن كان معنى العالم يتضمّن القادر.

فإن قال: فهل يُعتبر في هذه التسمية التي هي قولنا «نبيّ» أن يؤدّي الرسالة فيستحقّ الثواب على هذا الأداء؟

قيل له: بل يكفي توطينه نفسه على أدائها وتقبّله بها. وكذلك فلا فرق في هذه التسمية بين أن يلحقه عارض فيصبر عليه ويؤدّيها وبين أن يوطّن نفسه على احتمال كلّ أذى وإن لم يلحقه.

**فإمّا** وصفنا له بأنّه «حجّة» ففيه اتّساع ومجاز، لأنّ قوله وفعله في الحقيقة هما الحجّة، لأنّ معنى هذه اللفظة هو ما يقع به الاحتجاج ويُعرف به الصواب. وليس هذه حال ذاته، وقد استُعمل فيه هذا اللفظ على طريق المبالغة كتسمية الغير بأنّه عدل، وما أشبهه. ولمّا لم يكن هاهنا من يصحّ الاحتجاج بقوله وفعله لأمر يرجع إليه سوى من ظهر عليه المعجز من رسل الله، منعنا من قول من جعل الأئمّة حججًا لله عزّ وجلّ لأنّهم لا يشاركون الرسل في هذه الصفة. وهكذا فإنّا نمنع من قول من جعل العدد الذين يقع بخبرهم العلم حجّة، لأنّ الحجّة في التحقيق هناك إنّما تقوم بما يحصل لنا من العلم لا باعتبار[1] صفاتهم وأحوالهم. فأبطلنا بذلك قول أبي الهذيل وقول عبّاد في حصر المخبرين بعدد وجعلهم حجّة لله تعالى. وعلى هذا لم نجعل الأمّة حجّة على السبيل الذي ذكرنا في الرسول، لأنّ قولهم وفعلهم لم ينضف إليه معجز، فصار قولنا[2] رسول ونبيّ وحجّة ممّا لا بدّ معه من معجز يظهر على من نصفه بذلك.

**وأمّا** قولنا «مبعوث» فمن حيث اللغة يقتضي باعثًا بعثه، كما قلناه في الرسول، ولكن عند الإطلاق يفيد قريبًا ممّا ذكرناه في الرسول، فيفيد أنّ الله تعالى قد بعثه إلى أمّة

(١) ي: لاعتبار.
(٢) ص: معجز، وقولنا.

من الأمم بشريعة وأظهر المعجز عليه. فلهذا لا يوصف الأئمّة والمخبرون بأنّ الله تعالى قد بعثهم وهم مبعوثون، لكنّ الحال في المبعوث أنقص من الحال في الرسول، لأنّا نطلق فنقول «قال الرسول كذا» ولا يجري في تعارفنا «قال المبعوث كذا» وإن كنّا نعرف أنّه لا يكون رسولًا من جهة الله تعالى إلاّ وهو مبعوث ولا مبعوث وليس برسول.

## باب في أنّ بعثة الرسول ليست بواجبة على كلّ حال

**إعلم** أنّ وجوب البعثة إذا وجبت فلأجل ما يثبت للمكلّفين من الصلاح فيما يتحمّله الرسول. وطريقة الصلاح في ذلك ما قد تقرّر في العقول أنّ بعض الأفعال قد يدعو إلى بعض وقد يصرف بعضها عن بعض. فإذا علم الله تعال أنّ في فعل المكلّف ما إذا تمسّك به كان أقرب إلى فعل الواجبات العقليّة أو أبعد عن القبائح العقليّة أو أن يكون فاعلًا لما ذكرناه لا محالة. ولم يكن في قوى العقول ما يمكن معه الوقوف على تفاصيل ذلك. فلا بدّ من جهة الحكمة أن يبعث إليهم من يعرّفهم ما ذكرناه من المصالح. كما إذا علم الله سبحانه أنّ في فعله جلّ وعزّ ما يدعو إلى الطاعة أو يصرف من المعصية أو يكون عنده أقرب إلى ما ذكرناه، فلا بدّ من أن يفعله بالمكلّف. وهذه طريقة الألطاف التي هي من جهته جلّ وعزّ.

**فإذا** ثبت ذلك لم تخلُ حال المكلّف من أحد أمرين: إمّا أن يُعلم من حاله ما ذكرناه من دعاء بعض الأفعال أو صرفه، أو أن لا يُعلم ذلك من حاله. فإن كان على الوجه الأوّل فلا بدّ من البعثة، لأنّه قد صار ما يجب عليه لا يتمّ إلاّ بذلك فوجب كوجوبه، ولزم أن تُزاح علّته في هذا الإعلام. ثمّ إذا بعث الله عزّ وجلّ من وصفنا حاله، فيجب أن يكون للمكلّف طريق إلى أن يعرف من جهته ما فيه صلاحه إمّا بأن يشاهده أو يبلغه من جهته ما يمكنه معه الوقوف على ما فيه صلاحه. فلأجل ذلك لم يجب أن لا يزايل الرسول وأن لا بدّ من مشاهدته وأن لا بدّ من كونه حيًّا في حال ما يتوجّه التكليف على العبد، لأنّ المراعي هو ما ذكرناه من إمكان المعرفة لا غير. وعلى هذا صحّ كوننا متعبّدين بشرع

محمّد صلّى الله عليه. وإن كنّا غير مشاهدين له وإن لم يكن في الوقت حيًّا، لأنّ تنقّل الأخبار عنه وعن شرعه قد تأتّى الوقوف عليه. هذا هو حال القسم الأوّل.

وأمّا الحالة الثانية فهي أن لا يُعلم ما ذكرناه في أفعاله دعاء وصرفًا، فلا تجب البعثة. وهذا بأن يُعلم من حكمه أنّه يطيع فيما كُلِّف عقلاً، تمسّك بهذه الشرائع أو لم يتمسّك بها، أو أن يعصي على كلّ حال تمسّك بهذه الشرائع أو لم يتمسّك بها. وكما أنّه كذلك فلن يكون أقرب عند تمسّكه بالشرعيّات بأن يتمسّك بالعقليّات. فعند ذلك لا لطف له ولا صلاح في بعثة الرسول إليه، فلا تجوز ولا تحسن هذه البعثة كما لا تجب، لأنّ الحسن في هذا الباب غير منفصل عن الوجوب. ألا ترى أنّ الذي يحسّنه هو الذي يوجبه، فحلّ محلّ الألطاف التي يفعلها الله تعالى، لأنّها عند ما تحسن تجب. وهذا بيّن فيما يفعله عزّ وجلّ من الأمراض والمصائب وما أشبههما، وإن كان فيما عدا ذلك من ضروب النعم قد يُتصوّر حسنه من دون وجوب، لكنّ المقطوع بأنّه لطف من فعله جلّ وعزّ ليس إلاّ ما بيّنّاه فقط. فهاذا جملة ما نقوله في هذا الباب.

**وفي** الناس من أوجب بعثة الرسل بكلّ حال ولم يجوّز انفصال التكليف العقليّ عن التكليف الشرعيّ أو خلوّ التكليف العقليّ من رسول يُبعث لا محالة، إمّا لِما يتّصل بالدين من الدعاء إلى الله تعالى ومن التنبيه على الأدلّة العقليّة، أو لِما يتّصل بمصالح الدنيا في منع الظالم وانصاف المظلوم، وفي ثبوت الردع والزجر على أبلغ الوجوه ممّا يتكامل معه التكليف، وفي تعريف اللغات، وبيان الفصل بين الأغذية وبين السموم، إلى ما أشبه ذلك من علل يذكرونها مختلفة مع اتّفاقهم على وجوب البعثة في كلّ زمان وامتناع خلوّ شيء من الأزمنة عن حجّة من نبيّ أو إمام.

ونحن نجرّد الكلام عليهم فنقول: إذا أوجبنا بعثة الرسول فلا بدّ من وجه يجب لأجله، وليس وجه الوجوب في ذلك إلاّ ما ذكرناه من ثبوت طريقة المصالح والألطاف فيما يتحمّله الرسول، بدلالة أنّه ليس وجوب هذه الشرائع لأمر يرجع إلى أعيانها وصورها ووجوه لا تنفكّ عنها، كما نقوله في العقليّات. فالألزم اتّفاق الشرائع أجمع كما قد اتّفقت العقليّات. فإذا صحّ اختلافها فيجب أن يكون لِما قد وصفناه، وهذا يؤذن بجواز

خلوّ بعض الأزمنة من بعثة الرسل بأن نعلم من حال أهل ذلك الزمان أنّهم بحيث لا لطف لهم وأنّ حالهم تستوي عند التعبّد بالشرع وأن لا يتعبّدوا به، فيجب أن لا يصحّ ما قالوه من وجوب البعثة في كلّ زمان.

فإن قالوا: فلِم لا يصحّ أن يكون وجه وجوب البعثة غير ما ذكرتم، بل هو ما أشرنا إليه من الفصول والعلل التي يذكرها مخالفوكم؟

قيل لهم[١]: أمّا بعثة الرسول للتنبيه على معرفة الله والدعاء إلى توحيده فلا يصحّ، لأنّه قد تتمّ هذه البغية بأمور سواها. ألا ترى أنّ الدعاة يدعون إلى الله ويدلّون على توحيده وعدله، وإن لم يكونوا رسلًا لله عزّ وجلّ ولا تظهر عليهم المعجزات؟ وهكذا فقد يتوصّل العاقل إليه بالخواطر الواردة عليه وبالتنبّه من ذي قبل. ويبيّن صحّة ذلك أنّ الطريق إلى معرفة الله ممّا يشترك العقلاء فيه وهو معرَّض لجماعتهم. ولهذا يستغني الرسول عن رسول آخر، لأنّه لو لم يستغنِ لأدّى إلى ما لا نهاية له من الرسل.

ثمّ قال: ولا فرق بين من أوجب بعثة الرسول لهذه البغية والحال ما ذكرناه[٢] وبين من أوجب عدّة من الرسل وبين من أوجب أن يُبعث إلى كلّ واحد من الأمّة رسول وأن يُبعث في كلّ يوم رسول. وكان الذي لأجله ألزم ذلك هو أنّ الغنية واقعة بغير الرسول عنه في معرفة الله ومعرفة صفاته. فلو جاز والحال ما ذكرناه أن يُبعث الرسول ليدعو إلى الله وإلى توحيده لم يكن ما جوّزوه إلاّ كما لم يجوّزوه. إلاّ أن يقول قائل: أجوّز من كلّ ذلك ما لم يؤدِّ إلى مفسدة، فإذا أدّى إليها لم أجوّزه. ويقول فيما لم يوجد من جهة الله سبحانه: إنّه لثبوت فساد دينيّ فيه. فيكون الواجب هو الرجوع إلى الأوّل. فأمّا إن قال: إنّه يُبعث مؤكّدًا لِما في العقول، كما يضمّن الكتاب المنزل علينا تأكيد ما في العقول.

فالجواب عنه يجري على نحو ما سبق، لأنّ هذه الطريقة من التأكيد قد ثبتت في الواعظين والدعاة إلى الله سبحانه فتخرج البعثة من غرض صحيح. ويفارق ذلك ما قد

(١) ي: له.
(٢) ص: ذكرنا.

نطق الكتاب به لأنّه كان على وجه التبع لا أنّه مقصود في نفسه، ولم يُبعث نبيّنا عليه السلام إلاّ لشريعة قد تحمّلها ومع ذلك قدّم الدعاء إلى الله تعالى[١]. وبعد: فإذا كانت البعثة للدعاء إلى ما في العقول، فيجب فيمن عُرف من حاله أنّه يطيع في العقليات بكل حال أو يعصي فيها أن لا يُبعث إليه الرسول لوقوع الغنى عنه. وهذا يوجب جواز خلو بعض الأزمنة أو بعض المكلّفين من بعثة الرسول، وقد أحالوه مع أنّ علّتهم تقتضيه.

وألزمهم رحمه الله على ذلك أيضًا أن لا يكون بين النبيّ الواحد وبين الأنبياء فرق، وبين أن يُبعث في الأزمان وبين أن يُبعث في كلّ يوم وكلّ وقت وساعة، وبين أن يُبعث إلى الجماعة نبيّ واحد وبين أن يُبعث إلى كلّ واحد منهم نبيّ. وقد بيّنّا القول في ذلك من قبل.

**ثمّ** ذكر قولهم إنّه تجب البعثة في كلّ زمان لتقويم المخطىء وإزالة خطائه. وهذا أيضًا بعيد، لأنّهم إن كانوا يزيدون بذلك إزالة خطائه في العقليّات فيُعرف من جهة الرسول ما من شأنه أن يُعرف عقلًا، فليس يخلو من أمرين: إمّا أن يكون كامل العقل فهو عارف به أو متمكّن من أن يعرفه. وإذا عرّفه الرسول فإنّما يحيله على ما تقرّر في عقله لا أنّ قوله تصير عنده حجّة في ذلك، فيحلّ محلّ الدعاة إلى الله تعالى، وإن كان المبعوث إليه غير كامل العقل فلا سبيل له إلى أن يعلم ذلك بكلّ حال. ويبيّن ذلك أنّ إزالته لخطأ المكلّفين عقلًا هو بإيراد الحجج وزوال الشبه، وذلك ممّا يقوم غير النبي مقامه، فلا وجه لبعثته والحال ذلك مع أنّ الدعاة إلى الله سبحانه يفعلون ذلك وقد يتنبّه المكلّف على خطائه في العقليّات. وبعد: فإذا كان المعلوم من حال المكلّف الواحد أو الجماعة المعيّنين أنّهم لا يذهبون عن الصواب في معارفهم اللازمة لهم، فيجب أن يستغنوا عن إرسال رسول إليهم، وفي ذلك خلوّ بعض الأزمنة عن الرسل ونقض لعلّتهم.

**وأمّا** وجوب البعثة للفرق بين السموم والأغذية والفصل بين ما يضرّ وينفع فبعيد، لأنّه قد تمكن معرفة ذلك بطريقة التجارب، وقد يُستغنى بالنبيّ الأوّل عن تجديد البعثة في كلّ زمان ووقت، بل بأن يُنقل عنه بالإخبار ما تُعرف به هذه التفرقة. وبعد: فكان ينبغي

(١) ي: ـ تعالى.

أن يُبعث إلينا في هذا الزمان نبيّ آخر يعرّفنا تفاصيل السموم، لأنّ علم الجملة لا يكفي في باب التحرّز، وقد ثبت خلافه. وبعد: فإنّ تأثير الغذاء والسمّ جميعًا ليس هو على طريقة الوجوب حتّى لا يصحّ خلافه، بل طريقه طريق العادات. فكان يجوز أن يجري الله تعالى العادة في بعض الأزمنة أن لا يؤثّر في زمان آخر فيكون حكم الجميع سواء في أنّه يغذو، فيُستغنى والحال هذه عن بعثة الرسل. وفي ذلك نقض لقولهم.

وبعد: فإن كانت البعثة تجب للفصل الذي قالوه، فيجب فيمن قد بُعث إليه الرسل أن لا ينقضي عمره بوجه آخر غير تناول السموم، ومعلوم أنّ عمره لا بدّ من أن ينقضي وأنّ التكليف لا محالة ينتهي. وإنّما لزم ذلك لأنّهم على هذه القاعدة كأنّهم جعلوا العلة في بعثة الرسول ما يتّصل بمصالح الدنيا في بقاء المكلّفين وعافيتهم وصحّتهم على ضرب من الاستمرار، وقد عرفنا أنّهم مع بعثة الرسل إليهم ومعرفتهم بالفرق بين السمّ والغذاء يموتون ويخرجون عن العافية إلى خلافها. وبعد: فلو كان البقاء موقوفًا على ذلك، لكانت البهائم ومن يجري مجراها لا تبقى لعدم تميزها بين السموم وخلافها ولأنّ الرسل لم تُبعث إليهم، وقد عرفنا أنّهم يبقون مع الجهل بالفصل الذي قالوه. فكذا يجوز بقاء العقلاء مع الجهل بذلك، فلا يكون سببًا لوجوب بعثة الرسل إليهم.

**وأمّا** وجوب البعثة لتعريف اللغات، فإنّما يستقيم متى جُعل طريقها التوقيف، وطريقها عندنا المواضعة أوّلًا ثمّ يرد التوقيف من بعد. فلو كان لأجل ذلك لوقع الاستغناء عنهم، لأنّهم متمكّنون من المواضعة على لغة عند قدرتهم على الحروف وثبات دواعيهم إلى الإفهام وعلمهم بأنّه لا شيء أوسع في إمكان الإفهام به[١] من الحروف، فعند ذلك يصطلحون على لغة من اللغات. وبعد: فإن كانت العلّة في وجوب البعثة ما قالوه، فينبغي جواز أن لا يُبعث إليهم الرسول لاستغنائهم بغير الكلام في الإفهام من نحو الإشارة وما أشبهها. وعلى هذا تجري حال الخرس وحال الصبيّ فيما يدفع إلى معرفته أو تعريفه. هذا وقد يجوز أن يخلو المكلّف من الحاجة إلى الإفهام في بعض الحالات، فهلاّ استغنى عن رسول يُبعث إليه؟ بل هلاّ جاز أن يضطرّه الله تعالى إلى العلم باللغة، فتكون هذه طريقة التوقيف من دون بعثة رسول يوقّفه عليها؟

(١) ي: ـ به.

**وأمّا** قولهم بوجوب البعثة لردع المكلّفين وزجرهم فغير جائز أيضًا، لأنّهم قد يستغنون بعقولهم عن الرسل، وإنّما تكون لقول الرسول مزيّة متى عُرف رسولًا، وكلامنا في حسن بعثته لهذه البغية. وبعد: فالحال في المكلّفين في باب الردع مختلفة، فقد يرتدع بعضهم وقد لا يرتدع، فكان يجب أن تنقسم البعثة إلى وجوب وخلافه. بل قد يُعلم من حال المكلّف أنّه لا يقدم على الظلم حتّى يدفع إلى ردعه وتأديبه، فكان يجب خلوّه من رسول يُبعث إليه. وإذا صحّ في واحد ما ذكرناه صحّ في العدد الكبير أن يُعرف من حالهم تمسّكم بالصلاح فلا يحتاجون إلى بعثة رسول إليهم. ويبيّن ذلك أنّ غير الرسول قد يقوم مقامه في باب الردع والمنع من الظلم، فما وجه الحاجة إلى بعثته لا محالة؟

**فأمّا** إن أريد بالردع ما يتّصل بالحدود، فذلك ممّا لا طريق إليه إلاّ بالشرع. وفي شيوخنا من يجعله صلاحًا دينيًّا للمفعول به، فعلى ذلك لا يجب استمرار الحال به في كونه صلاحًا في كلّ وقت ولكلّ أحد. وهكذا على ما تقرّر من كونه صلاحًا للمقيم، لأنّه يحلّ محلّ سائر الشرعيّات. وأمّا إن جُعل الصلاح المتعلّق به ما يرجع إلى الدنيا، فالشبهة زائلة في وجوب البعثة لأجله.

**وأمّا** إزالة الاختلاف فإن أريد به ما يتّصل بالأدلة فقد كفى الله بما تقرّر في العقول، وإن كان بغير هذه الطريقة ممّا يتعلّق بالمنع فذلك ممّا لا يصحّ التكليف معه.

فصحّ بهذه الجملة أنّه لا وجه لوجوب البعثة في كلّ حال.

## باب في الوجه الذي له تحسن البعثة وتجب

**إعلم** أنّ وجه البعثة ووجه وجوبها واحد، هو ما يحصل للمكلّفين من الصلاح في بعض أفعالهم التي لا يمكنهم أن يقفوا عليه بعقولهم، فلا بدّ من أن يزيح الله علّتهم بالبيان ونصب الأدلّة، كما لا بدّ فيما هو لطف من فعله[١] جلّ وعزّ أن يفعله. وإذا لم يكن لضرورة العقل مدخل في معرفة ذلك ولا كان لأدلّة العقول مجال فيما ذكرناه، فلا بدّ من سمع يرد على لسان بعض الرسل. وقد كان من الجائز أن يسمع المكلّف كلام الله تعالى مقرونًا بالمعجزة أو يكون على حدّ يظهر فيه الإعجاز ويتضمّن ذلك بيان مصلحة العبد، لأنّ ذلك في البيان هو كبعثة رسول وإظهار الإعلام عليه، ولكنّ في بعثة الرسول وإظهار معجز عليه مزيد فائدة، وهو أنّه يستغني المكلف عن الحاجة إلى معجزات تتكرّر عليه عند كلّ حادثة، بل المعجز الواحد الذي قام على هذا النبيّ كافٍ.

فأمّا قول القائل: إذا لم يكن بدّ من بعثة رسول ليُتعرّف من جهته الشرع من حيث لم يكن في ضرورة العقل ولا في أدلّته ما يقتضي ذلك، فما حال نفس الرسول في علمه بذلك الشرع الذي يؤديه إلى الأمّة؟ فإنّكم إن قلتم: يعرفه بعقله، فهلاّ استغنى غيره بعقله أيضًا فلا يحتاج إلى الرسل؟ وإن قلتم: بأن يخاطبه الله جلّ وعزّ بخطاب يعرف به ذلك، فلِم لا يصحّ مثله في أمّته فلا حاجة إلى رسول يرد عليهم؟ وإن قلتم: بل بأن يكون هناك رسول آخر إليه، فالكلام فيه كالكلام في صاحبه، فيتّصل بما لا غاية لهم من الرسل.

(١) ص: فعل الله.

فيقال له: أمّا الوجه الأوّل فلسنا نجوّزه، وإنّما تتردّد حاله به بين أمرين: فإمّا أن يعرف بخطاب من جهة الله تعالى يُقرن به معجز أو يكون في نفسه معجزًا، فيعرف بذلك صحّة هذه الشريعة، ويتضمّن ذلك وجوب أدائها إلى الأمّة. وقد ذكرنا أنّه كان يجوز في الأمّة أن يعرفوا الشريعة بهذه الطريقة، ولكنّ الأقرب إلى صلاحهم بعثة رسول إليهم. وأمّا أن يُبعث إلى هذا الرسول رسول آخر فتكون حاله كحال أمّته في ظهور المعجز على ذلك الرسول، على ما ثبت في النبيّ عليه السلام في تلقّيه من جهة جبريل صلّى الله عليه ثمّ لا يؤدّي إلى التسلسل، لأنّ أحدهم يثبت فيه[١] الوجه الذي ذكرناه من ظهور معجز يعرف به نفس ذلك الشرع من دون رسول مجدّد. وعلى هذا كان الأظهر أنّ جبريل عليه السلام يتعرّف الشرع ممّا قد كتبه الله تعالى في اللوح المحفوظ مع معجز يُقرن به يقتضي وجوب أدائه إلى الرسول في زمان مخصوص. وعلى هذا[٢] قال جلّ وعزّ «بَلْ هُوَ قُرآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ»[٣]، وروي عن النبيّ صلّى الله عليه ـ «كان الله ولا شيء ثمّ خلق الذكر» إلى غير ذلك ممّا قد مضى ذكره.

**إن قيل:** فقد بنيتم هذه الجملة على أمرين: أحدهما أنّه يجوز أن يكون في أفعال المكلّف ما يتضمّن صلاحًا له في فعل الواجب والانتهاء عن القبيح، والثاني أنّه لا طريق إلى معرفة ذلك إلاّ من بعثة الرسل. فبيّنوا كلّي الفصلين ليتمّ لكم[٤] ما قلتموه.

قيل له: إنّ طريق إثبات الألطاف مأخوذ من الشاهد، وقد عُلم أنّه يجوز أن يكون مَن يدبَّر أمره إنّما يجري على الطريقة المستقيمة عند فعل نفعله به أو عند فعل يتمسّك به، فيدعوه ذلك إلى الصلاح. وتختلف حال هذه الأفعال في المكلّفين. وهكذا الحال فيما ينتهي عنده عن القبائح، لأنّه يجري على ما ذكرناه من الوجهين فيما نفعله به أو يفعله بنفسه. فإذا ثبت ذلك صحّ التجويز الذي نريده من أنّه لا مانع يمنع من أن يكون في

(١) ص: ـ فيه.
(٢) ص: ولهذا.
(٣) سورة البروج (٨٥)، ٢١ ـ ٢٢.
(٤) ي: ـ لكم.

أفعال المكلّفين ما يدعوهم إلى الواجبات ويصرفهم عن القبائح. ولو عرفوا ذلك من جهة العقول، لعرفوا وجوب فعل بعض ذلك ووجوب الانصراف عن بعض لِما يتضمّن ذلك من دفع الضرر. ألا ترى أنّه لو لم يتمسّك بهذا الفعل، دعاه إلى ترك الواجب أو الإقدام على القبيح وفي كلّي الأمرين مضرّة عليه، فلزمه أن يفعل ما يؤدّيه إلى فعل الواجب والانصراف عن القبيح. وكما لو كان هذا الباب متّصلًا بمضارّ الدنيا لعُرف وجوب ما وصفناه، فكذا إذا اتّصل بمضارّ الدين، لأنّ الطريقة واحدة. وإذا ثبت ذلك فلا بدّ من أن يزيح الله تعالى علّة المكلّف بتعريفه ما وصفناه، لأنّ هذا معدود في قبيل الإمكان، على ما تقدّم ذكره في باب الألطاف.

فأمّا الفصل الثاني وهو أنّه لا طريق لذلك إلاّ السمع فظاهر، لأنّ ضرورة العقل لا تقضي بتفاصيل هذه الأفعال، ولهذا يصحّ وقوع الاختلاف بين العقلاء فيه. وليس تمكن الإشارة إلى استدلال عقليّ يُتوصّل به إلى ذلك مفصّلًا، فلا بدّ ممّا ذكرناه.

فإن قال: هلاّ صحّ أن يخلق الله تعالى فينا علمًا ضروريًّا بما يريد منّا في هذه الأفعال، لا على أن يُعدّ في كمال العقل، فلأجل ذلك يصحّ وقوع الاختلاف فيه؟

قيل له: إنّ ذلك يتعذّر مع ثبات التكليف، لأنّ الاضطرار إلى مقصده مع حصول العلم بذاته استدلالًا غير ممكن. ويبيّن هذا أنّ الصلاح الذي يتعلّق بهذه الشرعيّات إنّما يصحّ إذا فُعلت على طريقة مخصوصة تتضمّن العلم بالله تعالى، لأنّا نريد أن نعظّمه به ونعبده ونتقرّب إليه، ولن يتمّ ذلك ضرورة وذاته معلوم لنا استدلالًا.

فإن قال: فلِم لا يلحق ذلك بما يُعرف كونه لطفًا بطريقة عقليّة، كما قلتم في المعارف؟

فقل[١] له: لأنّه قد تقرّر في العقل أنّ المرء متى كان عارفًا بثواب يستحقّه على فعل كان أقرب إلى فعله، وهكذا إن عرف استحقاق عقاب على فعل فهو أقرب إلى أن لا يفعل، وإنّما يعرف فيما عدا المتعارف ما ذكرناه بالوصف لا بالتعيين. ألا ترى أنّه لا يمكن أن نعرف عقلًا أنّ فعل الصلاة على الشروط التي ورد الشرع بها هو لطف لنا؟ وهكذا

(١) ص: قيل.

في أفعال المناسك وما أشبهها. ويبيّن ذلك أنّ الذي نعرفه من الألطاف عقلًا هو ممّا تتّفق أحوال المكلّفين فيه، لأنّه لا يجوز أن يكون العلم بالثواب والعقاب يدعو بعضهم دون بعض. وحال الشرعيّات بخلاف ذلك، فلهذا تختلف الشرائع في الأزمان والأعيان. فأيّ طريق للعقل يقتضي أنّ صلاح هذه الأمّة في شيء وصلاح غيرهم في شيء آخر؟ فلا بدّ من سمع يرد على أحد الوجوه المتقدّمة.

**وقد** كان يجوز أن يبعث الله إلينا من غير جنسنا من الملائكة ونحوهم، ولكن لمّا كان المعلوم أنّ المرء يكون أقرب إلى أن يقبل ممّن هو من جنسه بعث الله إلينا البشر وخصّهم بالرجال. ولهذا قال «وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا»(١) وقال «قُلْ لَوْ كَانَ فِي الأَرْضِ مَلائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَلْنَا عَلَيْهِمْ مِنْ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا»(٢) فنبّه على أنّا لو كنّا قد ألفنا الملائكة لأنزل علينا ملكًا. وكلّ هذه الجملة هي في كيفيّة التعريف من جهة السمع، وإلاّ فما أردناه قد تمّ.

فأمّا إن قيل: قد عرفنا كيفيّة المناسبة بين الألطاف العقليّة وبين ما هي لطف فيه، فما وجه المناسبة بين الشرعيّات وواجبات العقول؟

قيل له: إنّ علم الجملة في ذلك كافٍ إذا تعذّر التفصيل، وإن كانت الشرعيّات والعقليّات قد استوت في المشقّة، ومن اعتاد فعلًا شاقًّا كان أقرب إلى فعل ما يشابهه. وبعد: فإنّ المرء يترك في هذه العبادات الشرعيّة أو في أكثرها طريقة التكبّر ويستعمل التواضع والخضوع، فيكون أبعد من التكبّر في العقليّات.

**ثمّ** سأل عن حسن بعثه الرسل لغير هذه البغية. وذلك ممّا اختُلف فيه، لأنّ أبا عليّ يجوّز بعثتهم للدعاء إلى ما في العقول وتأكيد العلم والعمل بذلك من دون تحمّل شريعة، وفي هذا باب مفرد وإن كنّا قد ذكرنا بعضه من قبل. وقد يجري في كلام أبي عليّ وكلام من تقدّمه، من نحو الأصمّ وغيره، جواز أن يوجب الله تعالى هذه الواجبات تعريضًا للثواب. وربّما مرّ مثله في كلام أبي هاشم. وذلك محتمل لأمرين يصحّ أحدهما

(١) سورة الأنعام (٦) ٩.
(٢) سورة الإسراء (١٧) ٩٥.

ولا يصحّ الآخر. فإن كانوا يريدون به أنّ الفعل يختصّ بوجه الوجوب ويكون تكليفه للثواب المستحقّ به فيحصل ذلك تبعًا لوجوبه فهو صحيح. فأمّا إن جعلوا الغرض مقصورًا على الثواب من دون اختصاص الفعل بوجه الوجوب فذلك لا يصحّ، لأنّ إيجاب الفعل للثواب لا يجوز. وإلاّ حسن من الله تعالى إيجاب النوافل. وبعد: فإذا كان استحقاق الثواب يتبع وجوبه في نفسه، فلو وجب لأجل الثواب لوقف كلّ واحد من الأمرين على الآخر. ولو قدّرنا أنّه تعالى يوجب ما ليس له صفة الوجوب وضمّن فيه الثواب، لم يكن ذلك ممّا يجب بل يكون في حكم المتفضّل به.

وليس يمكن أن يقال: فإذا حسن من أحدنا إيجاب الفعل لنفع يقابله، فهلاّ جاز مثله فيه تعالى؟

لأنّه إنّما يحسن من أحدنا ذلك فيمن يستأجره لنفع يحصل له في فعله، فيكون ذلك هو الغرض، ولا يصحّ مثله فيه تعالى.

**ثمّ** سأل فقال: أتجوز البعثة لتعريف المكلّفين شكر النعمة؟

وذلك أيضًا بعيد، لأنّ العقل قد آذن بوجوب شكر النعمة بالقلب وباللسان.

ومتى قيل: إنّه قد يشكر الله تعالى بهذه الشرعيّات، لأنّها تتضمّن التعظيم.

فمن جوابنا: إنّ ذلك لا يخلص[1] كونها شكرًا في الحقيقة، على ما مضى ذكره، وإنّما قد تعلّق بها ضرب من الصلاح واللطف لا يُعرف إلاّ سمعًا. فقد عادت الحال إلى أنّ البعثة تجب للبغية التي بيّنّاها. وهكذ القول فيما يلزم من برّ الوالدين وطاعتهما وإن لم تكن لهما نعمة، لأنّ طريق ذلك طريق المصالح الشرعيّة، فإذا ورد السمع بذلك فهو موافق لما قلناه.

**فصحّ** بهذه الجملة ما قلناه من ثبوت الصلاح في هذه الشرائع، وأنّه لا بدّ من شرع يرد بها، وأنّ ورود الرسل من غير هذه الجهة لا يجوز. وسيجيء تمامه من بعد، إن شاء الله.

(١) ص: يختصّ.

## باب في أنّ بعثة الرسول متى حسنت وجبت

**قد** كرّرنا[١] بعض ما أورده هاهنا، وذلك أنّ حسن البعثة إذا كان لِما ذكرناه من تعلّق ضرب من صلاح العباد به لأنّهم يعرفون من جهة الرسل ما قد وصفناه. فمعلوم أنّ هذا بعينه يوجب البعثة، لأنّه قد تقرّر وجوب اللطف على الله تعالى فيما يفعله ووجوب إزاحة علل المكلّفين من كلّ وجه. فصارت البعثة متردّدة بين حسن لا ينفصل من الوجوب وبين أن لا تكون واجبة فتكون قبيحة. ألا ترى أنّه إذا لم يكن المعلوم من حال المكلّف ما ذكرناه فإرسال الرسول إليه عبث. وهكذا الحال في الألطاف التي هي من فعل الله سبحانه لأنّ حسنها إذا حسن فعله لها يقترن به الوجوب. ونحو ذلك هو شكر النعمة وغير ذلك ممّا لا واسطة بين وجوبه وقبحه.

فإن قيل: إذا كان الذي يتحمّله الرسول يصلح أن يكون من باب الواجب ويصلح أن يكون من باب النقل، فهلاّ قلتم إنّه يُبعث الرسول وتحسن بعثته، ولا تجب إلاّ إذا تحمّل واجبات شرعيّة، فإن تحمّل النوافل لم تجب بعثته بل حسنت فقط، لأنّ نفس ما تحمّلوه ممّا لا يجب على المكلّف فعله.

قيل له: إنّ تكليف النوافل إنّما يحسن تبعًا للفرائض. فإذا لم تكن فيما تحمّله الرسول واجبات فبعثته لأجل النوافل لا وجه لها. وهذا هو جارٍ على قول بعض العلماء إنّ نوافل الشرع ألطاف في واجباتها دون واجبات العقل. هذا على أنّا لو قدّرنا أنّ هذه النوافل ممّا يتعلّق بها صلاح للمكلّفين، فلا بدّ من بعثة الرسول لتعريفها. ولا يُنظر إلى حالنا معها

(١) ص: ذكرنا.

حتّى نسلك بوجوبها على الله تعالى مسلك وجوب هذه الأفعال علينا، بل يجب عليه التعريف لكونه داخلًا في إزاحة علّة المكلّفين وإن لم يجب عليهم ذلك الفعل. يبيّن ما ذكرناه أنّهم إذا عرفوا في أفعال مخصوصة أنّها تدعوهم إلى فعل الفرائض وتسهّلها عليهم، فإذا لم يعرفوا ذلك كان بمنزلة ضرر ينزل بهم.

**وبعد**: فإذا كان في فعل المكلّف ما له الحظّ الذي ذكرناه من تخفيف الواجب الشاقّ عليه ودعائه إلى فعله، فإذا لم يعرَّف ما ذكرناه[1] اعتقد الحظر فيه لِما فيه من مشقّة عاجلة، فيكون معرّضًا لاعتقاد جهل. فهذا أيضًا وجه في وجوب تعريف النوافل، لو صحّ انفصالها عن الواجبات الشرعيّة.

(١) ص: قلناه.

## باب في بعثة الرسول بلا شريعة

**إذا** ثبت حسن البعثة في الجملة، فقد اختلف العلماء فيما يجوز أن يتحمّله الرسل. فعند أبي هاشم وأصحابه أنّه لا بدّ من أن يستفاد بمجيئهم ما لولاهم لم يمكن الوقوف عليه. وذلك قد يكون بشريعة مجدّدة وقد يكون بإحياء شريعة دارسة، وقد يصحّ أن يكون طريق ما نعرفه من جهتهم العمل وقد يكون الاعتقاد والعلم من دون عمل أصلًا، أو بأن يكون العلم يلزم واحدًا والعمل يلزم[1] غيره. فعلى هذا قال في الكتاب: إنّه قد يجوز أن يبعث الله رسولًا ليعرّف أنّه تعالى يوفّر العقاب على مستحقّيه، ولولا السمع لكنّا نجوّز العفو ونجوّز العقاب. وقد يجوز أيضًا أن يرد[2] بمعرفتنا أحكامَ الحيض والعمل تثبت على النساء لا على الرجال. وعلى كلّ حال فالواجب أن نستفيد ببعثتهم ما كنّا لا نستفيده لولاها.

وقد كان أبو عليّ ومن تقدّمه ربّما أجازوا بعثة الرسل موافقة لِما في العقول وتأكيدًا لها. ولم يكن ذلك بمذهب مصرّح لأبي عليّ ومن يجري مجراه، ولكنّهم حيث كلّموا البراهمة، فزعمت أنّه تخالف الشرعيّاتُ ما في العقول وورودهم بخلاف العقل مردود، فقالوا لهم: فهلاّ أجزتم أن يردوا بتأكيد ما في العقول والدعاء إليها؟ فدفعوا بذلك قولهم بقبح البعثة أصلًا.

(١) ص: يلزم العمل.
(٢) ص: يرد أيضاً.

**والذي** يدلّ على ما نقوله أنّه لا بدّ إذا بعثه الله جلّ وعزّ من أن يظهر عليه الأعلام الدالّة على صدقه، فإنّ إخلاءه ممّا يدلّ على صدقه لا يجوز. ولا بدّ إذا ظهر عليه المعجز من أن يلزم أمّته النظر فيه، فإنّه إن لم يلزمهم النظر فيه لم يكن لإظهاره وجه، لأنّ إظهاره عليه هو ليعرفوا صدقه في دعواه. ولا وجه لوجوب النظر في الأصل إلاّ الخوف من تركه ضررًا. فإذا لم تتضمّن بعثته صلاحًا تلزمهم معرفته ولا يعرفونه إلاّ عند النظر في العلم الدالّ على صدقه، فلا وجه لإظهار المعجز عليه ولا لوجوب النظر علينا في تلك المعجزات، لأنّا لا نخاف ضررًا في أن لا نعرفه صادقًا، بل العلم حاصل لنا بصحّة ما يقوله من جهة العقل نظرنا في معجزاته أو لم ننظر. وهذا يقتضي أن لا يظهر الله المعجزات عليه ولا أن يلزمنا النظر فيها.

ولا يصحّ أن يُقال: فإنّ وجوب النظر في هذه المعجزات يثبت على طريق الكفاية دون التعيين.

لأنّه لا تُتصوّر في النظر هذه الطريقة. ألا ترى أنّه إذا كان وجوبه دفعًا للضرر عن النفس، فمعلوم أنّ دفع الضرر عن النفس يتعيّن؟

فإن قيل: فهلاّ أظهر الله المعجز عليه، ثمّ لا يلزم العباد أن ينظروا فيه بل يحسن ذلك، ويكون ممّا إن فعلوه كان أحسن وأولى دون ما يُجعل واجبًا؟

قيل له: فتقدير ظهور المعجز عليه أنّه يقول لهم «إنّي رسول الله ومعجزي كذا وكذا وأنتم متبرّعون بالنظر في معجزي[1] ومعرفة صدقي فيما أقوله». ومعلوم أنّ ذلك ممّا يُنفر عن القبول منه. وبعد: فإذا لم يلزم النظر فيما يظهر على الرسول فيجب أن لا تفترق الحال بينه وبين الصالحين من الناس، فيجب تجويز ظهور المعجزات عليهم بأن ننظر فيها فنعرف صلاحهم وصدقهم ويكون لنا في معرفة ذلك ضرب من اللطف، بل يجب تجويز ظهوره على الكذّابين فيكون لنا في النظر فيه ضرب من الصلاح. وفي كلّ هذا نقضي بحسنه دون وجوبه، وفي ذلك إلحاق حال الرسول بحال غيره من البشر. وليس بعد ذلك إلاّ أن يقال بوجوب النظر في معجزات الرسل، وليس لوجوبه وجه سوى الخوف من

(١) ي: معجزتي.

ضرر، ولا ضرر يلحقه إذا لم يعرف صدقهم إلاّ أنّه تتعذّر علينا معرفة مصالحنا إلاّ بعد أن نعرف صدقهم[١].

فإن قيل: أليس يجوز أن يظهر الله تعال معجزًا بعد معجز وإن لم يلزم النظر في المعجز الثاني، فقد بطل قولكم إنّه لا يجوز إظهار الله المعجز، إلاّ والنظر فيه واجب؟

قيل له: ليس الأمر على ما قدّرته، وذلك أنّ المعجز الثاني يتردّد بين أمرين: فأمّا أن يظهر لمن لم[٢] يظهر له المعجز الأوّل فهو تمكين له من معرفة صدق الرسول، فلا بدّ من وجوب النظر فيه، وإن كان المعجز الأوّل قد أمكن به معرفة صدقه فإظهار الثاني هو لثبوت صلاح ولطف فيه، كأنّه قد عُرف من حاله أنّه لا يؤمن عند الأوّل ويؤمن عند الثاني، فلا بدّ من النظر فيه أيضًا. فعلى كلّ حال لسنا نخليه من وجوب النظر فيه، فبطل ما ظنّه. ونحو هذا هو في بعثة رسول بعد رسول أو ضمّ رسول إلى رسول، لأنّه لا بدّ فيه ممّا ذكرناه.

فإن قال: فلِم لا يجوز أن يلزمنا النظر في معجزته وإن لم يتحمّل شرعًا، ولكن لنا في معرفة صدقه في دعوى الرسالة وفي العلم بأنّه رفيع المنزلة عند الله تعالى مصلحة؟

قلنا: لو جاز ما قلته، لجاز أن يظهر الله المعجز عليه لنعرف صدقه في أحوله الخاصّة من أكله وشربه لضرب من الصلاح، وأن يظهر المعجزات على الصالحين لمثل هذا الغرض، وذلك باطل. فليس إلاّ أنّ إظهار الأعلام عليه ووجوب نظرنا فيها لِما ذكرناه لا غير.

**واعلم** أنّا لمّا ذكرنا أنّه لا فائدة في بعثته وإظهار المعجز عليه إذا جاء بوفاق العقل، سأل رحمه الله عمّا يقوله من يخالفنا من إثبات مزيّة له على ما قد تقرّر في العقل وعلى الواعظين والدعاة إلى الله، وتلك المزيّة قولهم إنّ المعجز إذا ظهر عليه يُهيّب مخالفته فيكون العباد إلى القبول منه أقرب، فقد حصل في ذلك ضرب من الصلاح واللطف من دون شريعة يتحمّلها.

(١) ص: ـ إلاّ أنّه تتعذّر علينا معرفة مصالحنا إلاّ بعد أن نعرف صدقهم.
(٢) ص: ـ لم.

والجواب: أنّه كان ينبغي ظهور المعجز على الصالحين والعلماء والواعظين للتهيّب الذي ذكرتم ولثبوت صلاح في دعائهم خاصّة. بل كان يجب، إن حصل هذا الضرب من الصلاح في أن نعلم خاصّ أحواله، أن يظهر الله المعجزات عليه وأن يلزمنا النظر فيها. وكلّ ذلك إنّما لزم لأنّهم قد خرجوا عن القصر بالمعجزات على ذلك الوجه الواحد. وأيضًا: فإنّ تهيّبهم مخالفته إنّما يكون بعد علمهم بالله تعالى، فيتهيّبوا مخالفة رسوله. وإذا عرفوه استغنوا عن دعائه إيّاهم إليه، وإن لم يكن قد عرفوه فمنزلته عندهم منزلة غيره فلا تهيّب لتجويزهم فيه أن يكون مموّهًا ممخرقًا. وأيضًا: فإنّه إنّما يتهيّب مخالفة الرسول إذا لم يكن المرسِل في حكم المطّلِع على المرسَل إليه المشاهِد له. فأمّا إذا جاء إلى قوم وهم عارفون بالله وعالمون بأنّه مطّلع على ضمائرهم وأحوالهم، فكيف يقع لرسوله تهيّب في صدورهم وما قد تصوّروه من حال مرسِله يزيد على ذلك؟

وقد قال في الكتاب: يلزم على هذه القاعدة تجويز أن يبعث الله الرسل لتعريف المشاهدات وما يُعرف بالحسن، وأن يكون دعاؤهم أقرب إلى الإجابة والقبول لِما ذكروه من التهيّب. فإذا كان العقل كافيًا في هذا الباب، فهكذا في الدعاء إلى الله تعالى وإلى ما تقرّر في العقول.

فثبت بهذه الجملة أنّه لا بدّ من أمر نعرفه من جهة هذا الرسول لولاه كان لا طريق إليه.

## باب في كيفيّة بعثة الرسل

**إعلم** أنّه إذا كان أصل البعثة للصلاح، فالكيفيّة فيها لا بدّ من أن ترتّب على الصلاح أيضًا. وبيان ذلك أنّه إذا علم الله أنّ الصلاح الذي ذكرناه يتعلّق ببعثة واحد بعينه كانت بعثته هي الواجبة. وإن استوت أحوال جماعة في تعلّق الصلاح ببعثتهم فذلك على ضربين: أحدهما أن يتعلّق الصلاح ببعثتهم على الجمع، فيجب أن يبعثهم معًا ويحلّون عند ذلك محلّ الرسول الواحد، وحكم المعجز يرجع إليهم على سواء، وقد يكون على وجه ثانٍ وهو أن يتعلّق الصلاح بإفراد بعثة كلّ واحد منهم دون الضمّ والجمع، فإذا استوت أحوال جماعتهم فيما ذكرناه فالله تعالى في حكم المخيّر في بعثة كلّ واحد، اللّهمّ إلاّ أن يكون في أحدهم من مزيّة الصلاح ما ليس فيمن عداه، فيحنئذ تلزم بعثة خاصّة دون غيره، لأنّ ما أوجب اللطف أوجبه على أبلغ الوجوه.

وليس يجوز أن يكل تأدية الرسالة إلى جماعة لا على أن يتعيّن الفرض على كلّ[١] واحد منهم، بل إن قام بها هذا الواحد يسقط عن الباقين، لأنّه إذا كان كذلك وجب أن يبعث الواحد ممّن المعلوم من حاله أنّه يؤدّيها لا محالة، وتصير بعثة الباقين عبثًا. يبيّن ذلك أنّ المعجز إذا ظهر على هذه الجماعة فنسبته إلى الجميع واحدة، فإن جاز لبعضهم أن لا يؤدّي الرسالة فما وجه ظهور المعجز عليه؟ فيجب إن تعلّق الصلاح ببعثة جماعة، أن تجب على كلّ واحد منهم بعينه وأن يظهر المعجز على حدّ ينتسب إليهم على سواء.

فأمّا إن كان الصلاح في إرسال واحد بعد واحد فذلك أيضًا جائز، وإن كان لا بدّ

(١) ص: ـ كلّ.

من أن يتضمّن الثاني زيادة على الأوّل لِما تقدّم من أنّ بعثة الرسول لا بدّ فيها من شريعة دون أن تكون مؤكّدة، ولا بدّ أيضًا من إظهار معجزة بعد معجزة. وهذا في الأزمان المتغايرة ظاهر. فأمّا والزمان واحد فظهور هذه المعجزات موقوف على أن لا يبلغ بكثرتها مبلغ المعتاد، لأنّه يقدح في شرط كونه معجزًا وهو انتقاض العادة به.

**فالحال** فيمن يُبعث إليه الرسل كالحال في الرسل أنفسهم، وذلك لأنّه ربّما كان الصلاح للواحد من الأمّة أن يُخصّ برسول، كما يجوز أن يكون الصلاح في أن يُبعث إلى جماعتهم رسول واحد. ومتى قُدّر أنّ صلاح كلّ واحد من الأمّة أن يُخصّ برسول وبمعجز مفرد، وعند كثرة المعجزات يخرج عن أن تكون العادة منتقضة، بل يصير نقض العادة عادة، فكأنّ صلاحهم في لطف قبيح[1]، فلا يفعل الله ما هذا حاله ولا يكلّفهم الشرعيّات والحال هذه، كما لا يبعث من في بعثته مفسدة للمكلّفين.

**فإن** قال: أرأيتم إذا بعث الله تعالى رسولًا إلى المكلّفين، أيجب أن يبقّيه لا محالة أم لا؟

قيل له: قد يجب في بعض الأحوال ولا يجب في بعض. فإن كان قد أدّى بعض شرعه ولم يؤد بعضًا وجب تبقيته حتّى يتمّم أداء ما حمل. وهكذا إن كان يرد عليه شرع مجدّد بعد ما أدّى الأوّل، فيجب أن يبقى كما يبقى على الوجه الأوّل، أو يكون الصلاح في تأديته إلى قوم لم يوحّدوا بعد، فيجب أن يبقى حتّى يوحّد هؤلاء ويؤدّي إليهم، أو يكون الصلاح أن يكرّر عليهم الأداء حالًا بعد حال لعلم الله تعالى أنّهم لا يؤمنون إلاّ عند ذلك، فيجب أن يبقى حتّى يكرّرها عليهم. فأمّا إذا زالت هذه الوجوه، وكان قد أدّى جميع شرعه وليس ينتظر شرعًا آخر يرد عليه، وكان صلاح مَن بعده يثبت في نقل شرعه إليهم بالأخبار المتواترة، وقد أزاح الله تعالى علّة الموجودين في الوقت بهذا الأداء حتّى لا صلاح في تكريره عليهم، فلا وجه لإيجاب التبقية. وإذا لم يجب جاز أن يتفضّل الله تعالى عليه بها، إلاّ أن تقدَّر في تبقيته مفسدة فلا بدّ من الاخترام. وتفارق تبقيته نفس

(١) ص: يقبح.

البعثة، لأنّها تتردّد بين قبح ووجوب وقد يصحّ في تبقيته الوجوب والحسن والقبح، على ما قرّرناه. وغير ممتنع أن تقبح تبقيته إذا علم أنّها ستلحق بنبيّ آخر ينسخ شرعه وتمنع الناس عن القبول منه، لأنّ في ذلك ضربًا من التنفير. ولسنا نقول إنّه يؤدّي إلى عزل الرسول عن كونه رسولًا، لأنّه إذا كان المستفاد به ما يرجع إلى إعظامه فلن يخرج عن ذلك.

**فأمّا** الذي ذكره في آخر الباب فهو مرتّب على ما تقدّم، وذلك لأنّا قد بيّنّا أنّه قد يصحّ تعلّق الصلاح بأن يُبعث إلى واحد دون غيره وإلى جماعة الأمّة بأسرها، فإذا أردنا أن نعرف أنّ بعثته هي إلى واحد أو إلى جماعة فإنّما هو بالرجوع إلى قول هذا الرسول. فإذا قام المعجز على صدقه وقال: «إنّي مبعوث إلى هذا الواحد أو إلى هذه الجماعة أو إلى جميع المكلّفين» قُبل قوله في ذلك. وقد يصحّ أن يكون الذي به نعرف اختصاص بعثته بواحد أو بقوم أن تكون معجزته ممّا لا يتأتّى إلاّ من هذا الواحد أو من هذه الجماعة أن يعرفه معجزًا. ولا بدّ فيمن يُبعث إليه الرسول أن يتمكّن من معرفة صدقه بالمعجز، فإذا تعذّرت معرفته على غير هذا الواحد، عُلم أنّه ليس بمبعوث إلاّ إليه. ولا تلزم على هذا بعثة رسولنا صلّى الله عليه إلى العجم، لأنّهم قد تمكّنوا من العلم بأنّ القرآن معجز لمعرفتهم بعجز العرب مع شدّة حرصهم، لولا كونه معجزًا لما عجزوا عنه.

## باب في ذكر مسائل البراهمة وجوابها

**إعلم** أنّ كثيرًا ممّا[١] يورد في هذا الباب قد أجبنا عنه من قبل، ولكنّا نذكر في كلّ شبهة ما يختصّها.

**فإذا** قال البرهميّ: إنّ العقل الذي قد ركّبه الله تعالى فينا هو الإمام والعيار والزمام، وسبيل كلّ شيء أن يكون مردودًا إليه ومعروضًا عليه، فإذا وافقه فمقبول، وإذا خالفه فمنفيّ مردود. فإذا كان للعقل ما ذكرناه من الحظّ فيجب أن تكون الغنية واقعة به عن الرسل. وبعد: فإنّهم إذا جاءوا بوفاق العقول فقد أُغنينا[٢] عنهم، وإن جاءوا بخلافها فلا قول لهم لأنّ أهل العقول لا يقبلون إلاّ ما وافق العقل دون ما خالفه.

والأصل في هذه الشبهة على اختلافها واختلاف العبارات عنها: أنّ الرسل ما جاءت بما يخالف العقول، بل هي التي تُتّبع والرجوع إلى ما تقتضيه هو الواجب، لكنّ دلالتها على ما تدلّ عليه تكون بالوصف والإجمال دون التفصيل والتعيين، فإذا لم يكن في قوّتها بيان الأحكام إلاّ على ضرب من الإجمال، لم يمتنع أن يُعضد بالسمع الوارد بتفصيل ما يجمله العقل، ولا تكون في ذلك مخالفة للعقول.

وبيان هذه الجملة أنّه قد تقرّر في العقل جواز أن يكون في أفعالنا ما يدعونا إلى الواجبات ويصرفنا عن القبائح، ولو تعيّنت لنا لعرفنا وجوبها. وهكذا يجوز أن يكون في أفعالنا ما يلحقنا به ضرر ومفسدة، ولو تعيّنت لنا لعرفنا وجوب تجنّبها وقبح الإقدام عليها. وهكذا إذا جاز أن يكون في أفعالنا ما يقوّي داعينا إلى فعل الواجب، فلا بدّ من أن

(١) ص: ممن.
(٢) ي: أعقنا.

نقضي بحسنه. فإذا ورد السمع فإنّما يرد بالكشف عن ثبوت نفع وصلاح في هذا الفعل عن ثبوت ضرر وفساد في ذلك الفعل، فيلحق بما تقرّر في العقل من دون أن يقال بأنّه مخالف للعقول.

وغاية ما في ذلك أنّ طريق العلم بثبوت هذه الأحكام للأفعال يختلف، وهذا ممّا لا يؤثّر. فلهذا يعرف البصير وجوب التحرّز من الوقوع في البئر لأنّه مشاهد لها، ولو كان أعمى لعرف وجوب التحرّز من الوقوع فيها بالخبر، وعلى كلّي الحالين يعملان بمقتضى العقل. وهكذا إذا دُفع الإنسان إلى شيء من هذه الأغلال الحارّة، فإنّه يعرف بعقله أنّ كلّ ما زاد في الحرارة وجب عليه تجنّبه وكلّ ما كان من باب المطفئات فعليه به، وبعض ذلك يعرفه بالعقل والعادات والأخبار وبعضه يرجع فيه إلى قول الأطبّاء. ثمّ لا يقال بأنّه إذا رجع إلى قولهم في تفصيل ذلك والترتيب في كيفيّة العلاج أنّه قد فعل ما يخالف عقله حتّى يصير ذلك مدفوعًا. فكذا الحال فيما ذكرناه ممّا ينبّهه السمع عليه، وإنّما الفرق بين الموضعين أنّ طريق العلم بأحد الأمرين هو الرجوع إلى قول الأطبّاء في الشيء الذي يجوز أن يُتوصّل إليه بالخبرة، وفي الآخر لا يُعرف إلاّ بسمع وارد من جهة الله تعالى.

وكان الذي لأجله اختصّ بذلك هو أنّه في حكم المعيّنات من الأمور ولا دليل من جهة العقل على ذلك. ألا ترى أنّه تتضمّن هذا الشرعيّات أنّ المتمسّك بها يكون أقرب إلى أن يفعل ما تقرّر في عقله وجوبه أو أن ينصرف عمّا تقرّر في العقل قبحه، وهذا لا وصول إليه عقلًا. ولهذا قصّر مشايخنا الألطاف العقليّة من أفعال المكلّفين على معرفة الله وعلى العلم باستحقاق الثواب والعقاب من جهته، لأنّ المتقرّر في العقل أنّ استشعار الضرر يصرف عن فعل ما يضرّ واعتقاد النفع يدعو إلى فعل ما ينفع.

وقد ذكر في أمثال[١] ذلك أنّ العاقل لو عرف لغة من اللغات وعرف الأسماء التي تواضعوا عليها، لجاز أن يجهل أعيان المسميّات، فلو نبّهه رسول من الرسل[٢] على أعيان المسميّات لم يكن ذلك نقضًا لِما قد تقرّر عنده من المعرفة، فكذا الحال في تنبيه الشرع على أعيان هذه الأفعال.

(١) ص: مثال.
(٢) ص: الرسول.

**فصحّ** بهذه الجملة الجواب عن جميع ما يوردونه في نظائر هذه الشبه، لأنّ أحد ما يوردونه ممّا يشابه ذلك قولهم: إنّا لو خُلّينا والعقل لكنّا نستقبح أفعال الصلاة والصيام وغيرهما، فكيف يجوز أن نقضي بوجوبها شرعًا؟ وهل في ذلك إلاّ مخالفة الشرع للعقل؟

لأنّ من جوابنا عند ذلك أن نقول: ليس قبح هذه الأشياء إلاّ لضرر علينا فيها ومشقّة لا يقابلها نفع. فإذا قدّرنا أنّ فيها نفعًا أو دفع ضرر فلا شيء من هذه الأفعال إلاّ وهو مستحسَن عقلًا. فإذا كشف الشرع من ثبوت نفع أو اندفاع ضرر، حلّ محلّ ما نعرفه بالعقل أو بالخبر. فقول القائل: إنّا لو خُلّينا والعقل لكنّا نستقبح أفعال الصلاة وغيرها، على الإطلاق خطأ، ولكنّا نستقبح ذلك بالشريطة التي بيّنّاها، فإذا عرّفنا السمع ثبوت لطف وصلاح دينيّ، فلا بدّ من القضاء بحسنه ووجوبه.

**وعلى** هذه الطريقة يجري الجواب أيضًا عن قولهم: إذا كان لا يصحّ ورود الشرع بوجوب الظلم والكذب وغيرهما ولا بقبح الإنصاف وما أشبهه، لمّا كان العقل قد اقتضى في بعض ذلك الوجوب وفي بعضه القبح، فكذا الحال في هذه الأفعال الأخرى من نحو الصلاة وغيرها.

وذلك لأنّ قبح ما يقبح من ذلك لصفة لازمة لا تزول عن الموصوف بحال، فلم يجز ثبوت وجه القبح إلاّ والفعل قبيح. وأمّا هذه الأفعال الأخرى فليس قبحها إذا قبحت إلاّ لِما يقترن بها من ضرر أو إخلال بواجب، وإذا حصلت فيها منافع فقد زال وجه القبح عنها. فجاز أن يرد الشرع بتغيّر حالها من قبح إلى حسن لدلالة على ما يقترن بها من الوجوه. فحلّ ذلك محلّ أن يقال للعاقل: أيحسن السفر للتجارة؟ لأنّه لا يجوز أن يطلق الجواب عن ذلك إطلاقًا، ولكن يقول: إن أمّل المسافر ربحًا حسن منه السفر، وإلاّ لم يحسن. فكذلك يجب أن تكون الحال في هذه الأفعال.

**وأمّا** قولهم إنّ فيما جاءت به الرسل أمورًا تُعدّ من باب السخف ومجانبة المروءة، كنحو أفعال الحجّ خاصّة من طواف وسعي ورمي وترك للتّنظف[1] واللبس.

(١) ص: التنظّف.

فالجواب عنه يجري على الوجه المتقدّم، لأنّا نقول: لا شيء من هذه الأفعال إلاّ وقد يُتصوّر فيه وجه الحسن لثبوت نفع وحصول غرض. فلهذا يستحسن الطائف أن يطوف حول بيته متعرّفًا لاسترمامه. وقد يسعى هربًا من السبع وعند استقبال والده وصديقه وعند استشعار ببشر له، وقد يرى له الطبيب أن يسعى ولا يلزم موضعه في بعض الأعلال. وقد يرمي ثمرة على شجرة لتسقط، وقد يترك حلق رأسه خيفة من علّة، وقد يتجرّد من ثيابه لأغراض مخصوصة، فثبتت صحّة ما قلناه في الجملة. فإذا ورد السمع بثبوت منافع ومصالح واندفاع مضارّ في هذه الأفعال، فكيف تُعدّ سخفًا، وهل ذلك إلاّ عين الصواب والحكمة؟

فإذا سلم الخصم جواز أن تحسن هذه الأفعال للوجوه التي ذكرناها وقال: إنّكم أوجبتم أن تكون المنافع فيها عائدة على الدين، فما طريق العلم بذلك؟

قلنا: من جهة الرسول الذي نعرف صدقه، ثمّ لا يجب أن يقف على وجه الصلاح مفصّلًا بل الجملة كافية في ذلك. وهكذا الحال فيما ينهانا عنه، لأنّا نعرفه مفسدة وإن لم نعرف الوجه مفصّلًا. ولن يتمّ ذلك إلاّ بعد العلم بالله وعدله لنقطع فيمن يظهر عليه معجزًا أنّه صادق ويعتمد قوله.

ولا يمكن أن يقال: فلو كان ذلك مصلحة لاتّفقت أحوال المكلّفين فيه في جميع الأزمان، لأنّ كونه صلاحًا إذا لم يكن على الإطلاق جاز أن يختلف. وعلى هذا جاز فيما يكون مصلحة لأحد ولدينا أن لا يكون مصلحة لصاحبه، وفيما كان مصلحة له في وقت أن لا يكون كذلك في وقت آخر. وكيف يسأل عن مثل هذا من يقرّ بالألطاف العقليّة من نحو الآلام وما أشبهها مع علمنا باختلاف الأحوال في الأزمان والأعيان. والكلام في هذه المسئلة يتعلّق بجواز نسخ[١] الشرائع، وسيجيء من بعد.

(١) ص: قبح.

## باب في بيان ما يدلّ على كون الرسول رسولًا

**إعلم** أنّ الله تعالى، إذا بعث رسولًا وكان الغرض ببعثته أن نعرف مصالحنا من جهته، ولا يتمّ ذلك إلاّ بأن نعرفه مبعوثًا من جهة الله وصادقًا في دعوى النبوّة، والعلم بذلك مع التكليف لا يصحّ أن يكون بطريقة الاضطرار، لأنّا إذا عرفنا ذاته جلّ وعزّ وصفته استدلالًا، فكيف نعرف تصديقه لهذا الرسول بالمعجزات ضرورة؟ وإذا لم تكن طريقة إلاّ الاستدلال، فمعلوم أنّه لا بدّ للدليل من تعلّق بالمدلول، لأنّه إذا فقد هذا التعلّق لم يكن بأن يدلّ على صدقه أولى من أن يدلّ على كذبه.

فإذا ثبت ذلك قلنا إنّ جميع ما يفعله الله تعالى لا يخرج من أمرين: أحدهما أن[1] يكون بطريقة العادات، والثاني أن تنتقض العادة به. فإذا كان معتادًا من الأمور فدلالته على صدقه كدلالته على كذبه، فيخرج عن أن يكون له بدعواه تعلّق. ولا يصحّ والحال هذه أن يدلّنا الله على صدق هذا المدّعي للنبوّة بالمعتاد من الأفعال، فلا بدّ من أن يكون ناقضًا للعادة لنعرف أنّه كان لا ينقض العادة إلاّ والغرض به تصديقه. ولا بدّ أيضًا من أن يكون مع كونه ناقضًا للعادة متعلّقًا بدعواه، وإلاّ أدّى إلى كونه مبتدئًا به فلا يدلّ على صدقه.

**وإذا** لم يمكن في القدرة أن يدلّنا إلاّ بهذا الوجه فلا معنى لقول القائل: هلاّ دلّنا بغيره؟ لأنّه يجري مجرى من يقول: هلاّ وصفتموه بالقدرة على ما ليس بمقدور أصلًا؟

(١) ص: ـ أن.

وعلى هذا لا يجوز أن يكون موصوفًا بالقدرة على أن يعرّفنا من طريقة الدلالة صدقه[١] بمطالع الشمس ومغاربها على العادة المألوفة، فكذلك الحال فيما عدا المعجزات.

فأمّا قول القائل: إذا قام المعجز مقام التصديق بالقول، فلِم لا يجوز مع التكليف أن يعرّفنا صدقه بقوله له «صدقت في دعوى النبوّة»؟

فالجواب عنه: أنّه إذا لم يكن إلاّ مجرّد هذا القول جُوّز أن يكون كلامًا لله تعالى، وجُوّز أن يكون كلامًا لغيره، فلا بدّ من أمر آخر يعرّف به أنّه كلامه لتقع به الثقة. وليس ذلك إلاّ بأن يكون معجزة في نفسه أو يُقرن به معجز آخر، فتعود الحال إلى ما ذكرناه.

فإن قيل: فهلاّ عُرفت نبوّة هذا النبيّ بخبر نبيّ آخر؟

قيل له: لا بدّ في النبيّ الأوّل من أن يظهر عليه معجز، فقد عادت الحال إلى ما ذكرناه وإن كان بواسطة. وعلى أنّا سنبيّن أنّ مع ظهور الخبر من جهة الرسول الأوّل لا بدّ من ظهور المعجز على الثاني لأمر يرجع إلى دلالته بطريقة الإبانة والتخصيص والمفارقة.

**هذا** كلّه مع ثبات التكليف وكون هذه المعارف استدلالًا. فأمّا إن قدّرنا زوال التكليف وحصول المعارف ضرورة، فالعلم بصدق هذا المدّعي للنبوّة يصحّ أن يلحق بذلك ويستغني عن الأدلّة. وسنذكر القول في صفة المعجز الذي جعلناه دلالة على صدق الرسل.

(١) ص: ـ صدقه.

## باب في صفة المعجز

**الذي** أوجب الكلام في ذلك أنّ أمّة هذا الرسول، إذا قالوا له «إذا كنت بشرًا مثلنا فما بالنا يلزمنا الانقياد لك؟». فعند هذا يظهر عليه من عند الله ما يعرّف به صدقه إمّا بمسئلة منه أو من غير مسئلة، لأنّه لا يجوز أن يخلّيه الله عزّ وجلّ بعد إرساله له من أمر يدلّ على صدقه.

فإذا تقرّرت هذه الجملة، احتجنا أن نعرف صفة هذا الدليل الدالّ على صدقه. وقد ذكر في صفته التي لا بدّ من معرفتها ليتمّ الاستدلال به شروطًا. ثمّ بيّن في باب من بعد الطريق إلى معرفة تلك الأوصاف والشروط، وأتبع ذلك بباب آخر ذكر فيه الدلالة على وجوب اعتبار هذه الشروط. فممّا عدّه رحمه الله في شروط المعجز وأوصافه أن يكون ذلك من فعل الله تعالى أو جاريًا مجرى ما هو من فعله، وأن يكون له تعلّق بدعوى هذا الرسول، وأن يكون ناقضًا للعادة. وأفرد عن هذه الجملة أن لا يقدر العباد عليه في جنسه أو في إيقاعه على ذلك الوجه، وإن كان قوله إنّه يجب كونه ناقضًا للعادة قد احتوى على ذلك، لأنّه لا يكون بهذا الوصف إلاّ والعباد لا يقدرون عليه.

**ثمّ** قال: وقد دخل تحت قولنا «إنّه يجب تعلّقه بدعواه» أن يختصّ بهذا المدّعي للنبوّة دون غيره، فلا يجب إفراده شرطًا على حدة. وهكذا فلا يجب أن يشترط بقاء التكليف ليحترز به عن انتقاض العادات عند قيام الساعة، لأنّ قولنا «يجب تعلّقه بدعواه واختصاصه به» قد أغنى عن ذلك، لأنّه لا تثبت هذه القضيّة عند قيام الساعة. وهكذا فلا يجب أن يشترط حدوثه وتجدّده دون أن يكون باقيًا قد ظهر على غيره من قبل، لأنّا إذا أوجبنا تعلّقه بدعواه واختصاصه به لم يكن من تجدّده وحدوثه في تلك الحال بدّ،

فإنّه[١] إذا كان باقيًا ظاهرًا على غيره من قبل فاختصاصه به وتعلّقه بدعواه كاختصاصه بغيره وتعلّقه بدعوى غيره ممّن ليس بنبيّ ودلالته على صدقه كدلالته على كذبه.

فإن قيل: لِم لم[٢] تشرطوا[٣] في ذلك أن لا يظهر إلاّ على الأنبياء؟

قيل له: إنّ هذا من حكمه لقيام الدلالة عليه لا أنّه ممّا نحتاج إلى معرفته في الأوّل لنعرف صدق من ظهر عليه في دعوى النبوّة، لأنّ الشروط التي بيّنّاها كافية في هذا العلم. ثمّ ننظر من بعد فنعرف ذلك من جملة أحكامه. فهو كما نقول إنّ الرسول الذي يظهر عليه المعجز أو يظهر في زمانه وهو معجزة له لا بدّ من معرفته به، إذ لا يجوز وهو معجز له أن يعرفه غيره ولا يعرفه هو، فهذا وإن لم يكن منه بدّ فلا نحتاج إلى ذكره في أوّل الباب.

فإن قيل: فقد أغفلتم ما لا بدّ منه، وهو مفارقة المعجزات للحيل ومباينتها لها، ومعلوم أنّه إذا لم نعرف ذلك لم يمكن الاستدلال به على صدق المدّعي للنبوّة.

قيل له: إنّ ما ذكرناه قد اشتمل على ذلك أيضًا، لأنّه[٤] لا يكون من فعل الله ناقضًا للعادة خارجًا عن مقدور العباد في الجنس أو في الصفة إلاّ والحيلة فيه لا تتأتّى، لأنّها إنّما تتهيّأ في مقدورات العباد، ولا ينبغي إفراده بالذكر.

(١) ص: لأنّه.
(٢) ص: - لم.
(٣) ص: تشترطوا.
(٤) ي: و.

## باب في بيان الطريق إلى معرفة هذه الصفات

**أمّا** الذي نعرف به كون هذا المعجز من جهة الله تعالى، فهو بأن يكون من غير أجناس مقدورات العباد، أو بأن يكون من جنسها ولكنّه قد وقع على وجه لا يقدر العباد على إيقاعه على ذلك الحدّ. فالأوّل هو كوجود الإحياء وخلق الأجسام، على ما يروى من الزيادة في أجزاء الماء وأجزاء الطعام، وكما لو خلق لونًا من الألوان، إلى ما أشبه ذلك، لأنّ في كلّ هذا نعلم أنّ العباد لا يقدرون عليه وأنّ المخصوص بالقدرة عليه قادر لنفسه. وهكذا إن كان الجنس مقدورًا لنا ولكنّه يقع على وجه لا يتأتّى منّا إيقاعه على ذلك الحدّ، كفلق البحر فإنّه من جنس التفريق المقدور لنا ولكن لا يقدر العبد على مثل ذلك، وكتسبيح الحصى فإنّ الكلام مقدور لنا ولكن لا يصحّ منّا إيجاده إلاّ في محلّ مخصوص، فإذا وُجد لا على الحدّ الذي يوصَف العباد بالقدرة عليه فلا بدّ من إضافته إلى قادر لنفسه.

**وأمّا** الذي به نعلم انتقاض العادة به، فهو أن يسبق لنا العلم بضرب من الاختبار إجراءَ الله تعالى[١] العادَة في بعض الأشياء على طريقة مخصوصة. فإذا وُجد ما يخرج عن هذه الطريقة عرفنا أنّه نقض للعادة، وهذا كما قد جرت العادة أن يحيي الله الولد في بطن أمّه ولم تجرِ العادة بوجود[٢] الإحياء من جهته فيمن كان حيًّا ثمّ مات. وكذلك فقد

(١) ص: ـ تعالى.
(٢) ي: وجود.

يجوز من جهة العادة أن يخلق الناقة في بطن أمّها، فأمّا أن ينشقّ الجبل عن ناقة فيخرج منها فهو بخلاف المعتاد. وليس الغرض بما نعدّه نقص عادة إلاّ أن ينتقض عادات مَن قد ظهر ذلك النبيّ بينهم، وإلاّ فقد يجوز أن يكون الشيء معتادًا عند قوم فلا يكون ظهوره معجزًا لهم، ولا يكون معتادًا عند آخرين فيكون معجزًا لهم. وعلى هذا لا يكون سقوط الثلج عندنا خارجًا عن العادة، ولو سقط بتهامة الثلج وجمد عندهم الماء لكان نقض عادة، كما لو جمد الماء عندنا في شدة الحرّ في الصيف الصائف لكان نقض عادة[١].

ويبيّن صحّة ذلك أنّ ما يفعله الله تعالى ابتداء من الأمور لا يصحّ أن يعطى حكم نقض العادات الدالّ[٢] على صدق الرسل، لمّا لم تتقدّم فيه عادة فوقع ذلك مخالفًا لها[٣]. وكذلك فأحوال القيامة وما يظهر عند أشراط الساعة، لمّا كان في حكم الموجود ابتداء ولم تكن قد حصلت في تلك الأوقات عادة معتبرة يكون ما يظهر ناقضًا لها، لم يصحّ أن يُعدّ من قبيل المعجزات.

فإن قيل: فقد يصحّ أن[٤] يفعل الله تعالى الشيء ابتداء ويُعدّ معجزًا من دون تضمّنه لنقض العادة، نحو العلم الذي أعطى الله تعالى آدم عليه السلام باللغات والأسماء.

قيل له: إنّ ذلك جارٍ مجرى الإخبار عن الغيوب، والعادة غير جارية بأن[٥] يتمكّن المرء من الإخبار عمّا يستسرّه الغير في نفسه وهذا بتلك المثابة، فلأجل ذلك كان معجزًا، لأنّه قد تضمّن معنى نقض العادة.

**فأمّا** طريق العلم إلى أنّه متعلّق بدعواه ومختصّ به، فهو لظهوره عند عدواه لا عند دعوى غيره ولا عند فقد الدعاوي جملة. والمقصد بذلك أن يكون الرسول مدّعيًا للرسالة ومستصحبًا لادّعائها وإن لم يكن مجدِّدًا لها، فعند هذا نعلم أنّه ما قصد القديم جلّ وعزّ

(١) ص: ـ كما لو جمد الماء عندنا في شدة الحرّ في الصيف الصائف لكان نقض عادة.
(٢) في النصّ: الدالّة.
(٣) ي: ـ لها.
(٤) ي: ـ يصحّ أن.
(٥) ص: أن.

إلاّ تصديقه، لأنّه لو لم يكن قاصدًا لتصديقه لما جاز أن يظهره عند ذلك لإيهامه ضربًا من التلبيس. ولهذا لا يجوز أن يصدّقه بالقول إلاّ وهو صادق، فكذا الحال في إظهار المعجز.

فهذه طريقة القول في العلم بهذه الأوصاف والشروط.

## باب في وجه الحاجة إلى هذه الشروط في دلالة المعجز

**لايمتنع** في الأصول وقوف الأدلّة على شروط مخصوصة، وهذا مسلَّم في العقليّات والشرعيّات إذا تأمّلتها، وتفارق العلل الموجبة وتلحق بالأسباب. وقد ذكرنا الشروط التي[1] نفتقر إليها. فأمّا الطريق الذي به نعرف الحاجة إلى اعتبار هذه الشروط في دلالة المعجز أنّ عند عدمها أجمع أو عند عدم بعضها لا تدلّ وعند اجتماعها تدلّ.

**وبهذه** الطريقة ثبتت الشروط في الأصول: إمّا وجوب كونه من فعل الله أو أن يجري مجرى ما يكون من فعله، فهو لأنّه تعالى إذا كان هو الدالّ والمصدّق فلا بدّ من أن يكون الدليل فعله أو يتعلّق بفعله. يبيّن ذلك أنّه لو لم يكن من فعله وكان من جهة العباد ولم تثبت حكمتهم، لم نأمن ظهوره على الكاذب. ألا ترى أنّا نقيمه مقام التصديق قولًا، ولا يكون التصديق دلالة على صدق أحد إلاّ بعد ثبوت حكمته والعلم بأنّه لا يصدّق إلاّ الصادق.

فإن قيل: فكان ينبغي أن تجعلوا أحد الشروط في دلالة المعجزات كونه تعالى حكيمًا.

قلنا: لا بدّ من ذلك على الحقيقة ليصحّ الكلام في النبوّات جملة. ألا ترى أنّا نعدّ الكلام في ذلك من أبواب العدل، ولن يتمّ العدل إلاّ بما قلناه، لكنّا إنّما نتكلّم بعد ثبات هذه الجملة كما أنّا نتكلّم بعد إثبات الصانع في النبوّات. فيجب أن نذكر ما يختصّ دلالة المعجزات دون ما لا يختصّها. فلذلك لم نذكر ما قلته. هذا هو القول في الشرط الأوّل.

(١) ص: الذي.

**فأمّا** الشرط الثاني، وهو كونه ناقضًا للعادة، فالوجه فيه أنّ المعتاد من الأمور تستوي[١] حاله في تصديقه وتكذيبه وتستوي في النبيّ والمتنبّي، ويكون ذلك جاريًا مجرى طلوع الشمس من مطلعها وغروبها في مغربها وخلق الحيوانات في بطون الأمّهات والحرّ في الصيف والبرد في الشتاء. وكلّ هذا لا يتعلّق بدعواه ولا يقتضي صدقه. فإذا أراد الله[٢] تعالى تصديقه. فلا بدّ من شيء ينقض العادة، حتّى إذا أخرج الناقة من الجبل وأتى بالبرد في الصيف والحرّ في الشتاء وأبرأ الأكمه وأحيا الموتى أمكن أن يقال: ما كان الله تعالى ليفعل ذلك إلاّ ومراده تصديق من أظهره عليه.

ولمّا كان قد ذكر في جملة الشروط أن لا يقدر العباد عليه في جنسه وصفته ولا يمكنهم التوصّل إليه، أعاد القول هاهنا في تفصيله فقال: متى كان ممّا يقدر العباد على التوصّل إليه، فقد صار من قبيل ما هو كالمعتاد، لأنّ إمكان وقوعه من العباد يحلّ محلّ الأمور التي تحدث من الله سبحانه بالعادة. فكما أنّ المعتاد من الأشياء لا يدلّ على صدق الرسل، فكذلك ما كان التوصّل إليه من جهة العباد ممكنًا. وقد بيّنّا أنّ كونه من جهة الله ووجوب انتقاض العادة به قد تضمّن أن لا يتأتّى من العباد مثله.

**وأمّا** الشرط الثالث، وهو وجوب تعلّقه بدعواه، فإنّما يجب اعتباره لأنّه إذا لم يطابقها ولم يتعلّق بها لم يكن بدلالته على صدقه أولى من دلالته على كذبه، ويجري مجرى الأمور المبتدأة المنفصلة. فكما لا يدلّ مثل ذلك على نبوّة الأنبياء، فكذا ما يحدث لا عند دعواهم ولا على حدّ يطابقها. ويبيّن ذلك أنّ تقدير ظهور المعجزات تقدير التصديق قولًا، فكما لا بدّ في التصديق من جهة القول من أن يُقرن بالدعوى فكذا المعجزات. ويوضح ذلك أنّ السبب الداعي إلى ظهور المعجزات إنّما هو دعوى هذا الرسول للرسالة وقول الأمّة له «من أين صدقك فيما تدّعيه ولماذا يلزمنا القبول منك؟» فيقول «لِما قد آتاني الله من المعجز». وذلك وإن لم يكن منطوقًا به، فهو في حكم المنطوق به. وعلى نحو هذا لو ادّعى أحدنا على غيره أنّه رسول له إلى بعض الناس، لكان إذا أراد

(١) ص: فتستوي (وفي الهامش: أظنّه قد).
(٢) ي: ـ الله.

أن يستشهد المرسِل بتحريك رأسه أو قوله له «صدقت»، فلا بدّ من مقارنة وتعلّق ومطابقة. فكذا الحال في المعجز الظاهر على الرسل، وإنّما يفترقان من حيث أنّ أحدنا تقع الضرورة إلى مقصده فأفعاله أجمع تستوي في ذلك، والقديم تعالى لا بدّ من الاستدلال على مراده فلا بدّ من مراعاة فعل مخصوص، وإن كان مثل هذه الطريقة معتبرًا في فعل أحدنا، لأنّه إن كان من باب ما جرت به عادته لم يوقع الضرورة إلى مقصده، فلا بدّ من أن يكون ممّا لا يفعله في كلّ حال. فهذا هو القول في هذه الشرائط.

**فإن قيل**: فكيف وجه دلالة المعجزات عند تكامل هذه الشرائط؟

قيل له: كدلالة القول من جهة التصديق، لأنّ تقدير ظهورها على ما ذكرناه أن يقول الرسول: «اللَّهم إن كنتُ صادقًا، فأحيِ هذا الميّت». فإذا أحياه الله قام مقام قوله له «صدقت» ويحلّ محلّ تحريك أحدنا رأسه عندما يقول رسوله «إن كنتُ رسولك، فأظهر ما يدلّ على صدقي» لأنّه لا فرق بين أن يقول «صدقت» وبين تحريك رأسه.

فإن قيل: ما أنكرتم من فرق بينهما، لأنّ التصديق لا يُحتمَل وهذا الفعل يصلح[1] أن يكون مفعولًا والغرض به التصديق ويصلح أن يكون الغرض به ضربًا من ضروب المصالح والمنافع، فما الذي يوجب انصرافه إلى أحد الوجهين؟

قيل له: إذا ظهر عنده على وجه يتعلّق به، فإن لم يحمله على ما ذكرناه[2] أدّى إلى تلبيس الأدلّة وضروب المفسدة، وليس هذا ممّا يفعله الله عزّ وجلّ. وبعد: فإذا لم يظهر من الأغراض شيء آخر سوى ما ذكرناه، فالواجب تعليقه به، لأنّه أخصّ به ممّا لا سبيل إلى العلم به. ولولا صحّة ما ذكرناه لجاز أن يقول قائل: إنّه تعالى لو أظهر عند دعواه للرسالة قوله «صدقت»، فليس الغرض التصديق ولكن لأمر آخر يتعلّق بالمصالح. فإذا بطل ذلك في القول فكذلك في الفعل.

فإن قيل: أفكلّ من عرف في أمر من الأمور كونه ناقضًا للعادة عرف عين من يتعلّق ذلك به؟

(١) ص: يصحّ.
(٢) ي: + إلى.

قيل له: ليس هذا ممّا يجب إلاّ أن يكون ممّا يتعلّق به تكليف العارف بالمعجز، فحينئذ لا يجوز أن يعرفه ولا يعرف صاحبه. وإلاّ فإذا بُعث الرسول إلى قوم وظهر عليه معجز ولا تكليف على غيرهم في العلم بنبوّته، جاز أن يعرف معجزته ولا يعرف عين من يدّعيها. وعلى هذا دلّ القرآن على قصّة أصحاب الفيل، فعرفناه معجزًا وإن لم نعرف عين الرسول في ذلك الوقت.

## باب في بيان الفصل بين المعجزات والحيل

**إنّما** أورد هذا الباب لأنّ[1] لقائل يقول: قد نجد في حيل المحتالين ما يشابه ما ذكرتم من المعجزات وما يكون حكمه في تعذّره علينا حكم المعجزات، فافرقوا بينهما.

وقد مضى الجواب عن ذلك على طريق الجملة، لكنّه قد زاد في تفصيله ها هنا فقال: إنّما يجوز أن يُحكم في الشيء أنّه ممّا يصل العباد إليه بحيلة بعد أن يكون ذلك من جنس مقدور العباد في الجملة. فأمّا ما خرج عن ذلك فلا اشتباه بينه وبين المعجزات، نحو إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وقلب العصا حيّة وتطبيق الدنيا بالماء وغير ذلك. وقد يكون الجنس مقدورًا للعباد ولكنّ إيقاعه على الحدّ الذي نجعله معجزًا لهم لا يصحّ منهم، نحو قلب المدن وحمل الجبال وفلق البحر، فإنّ ذلك وما أشبهه لا يُنال بحيلة كما لا يصحّ أن يُنال بالحيلة تناول النجوم وصعود السماء وشقّ القمر وطفر البحار. فإذا عُرف بالعقل أنّ الذي يصحّ التوصّل إليه بالحيل يجب أن يكون من جنس مقدوراتنا وأن يكون مع ذلك من باب مخصوص، وكانت الأمور التي جعلناها معجزة تباينها، فيجب أن تزول الشبهة في المعجزات والحيل.

وممّا يُفصل به بينهما أنّ ما جُعل من باب الحيل فلا بدّ عند قوّة الداعي من أن تقع الشركة فيه وفي معرفته وتأتّيه، لأنّها تكون أمورًا يتوصّل إليها بتكلّف وعلاج ومشقّة وتعلّم. فإذا تكلّف أحدهم مثل ما تكلّفه صاحبه عند التنافس والرغبة فيما يحصل به من

(١) ي: ـ لأنّ.

النفع شاركه فيه. ومعلوم أنّه لا شيء ممّا يُحكم فيه بحكم المعجزات يصحّ أن يساوي غير الرسول فيه، ففارقت الحيل.

**ومن** جملة الفروق بين الأمرين أنّ أسباب الحيل معروفة عند أهلها، ومن أراد الوقوف عليها والتفتيش عنها أمكنه ذلك، وإنّما يختصّ بعضهم[١] بالعناية فيها[٢] دون بعض. وربّما رفع كثير من الناس أنفسهم عن تعاطي ذلك، وإلاّ فعند العناية يشتركون في العلم بأسباب هذه الأمور. ولا يمكن مثل ذلك في الأمور التي نجعلها معجزات، نحو فلق البحر وقلب المدن وإحياء الموتى وغير ذلك، كما لو قدّرنا أنّه لو ظهر على واحد من الناس طلوع الشمس من المغارب أو سقوط السماء وعودها إلى ما كانت عليه، لعُرف أنّ ذلك ليس من باب الحيل، وإن كان جنس هذا الباب الثاني لم يقع وقد وقع القبيل الأوّل، لأنّ شيئًا من هذه الأبواب إذا وقع لا يمكن الوقوف على سببه وقد أمكن الوقوف على أسباب الحيل، على ما حكي عن الحلاّج وغيره. فقد حكى أنّه طلى على بعض الحيوانات شيئًا من المخدِّرات وأوهم أنّه أماته، ونسخ عنه ذلك الدواء وأوهم أنّه أحياه. وقد ذكر في الكتاب المغني من التنبيه على الحيل عن الحلاّج مايوقف به على أمثاله.

(١) ص: ـ بعضهم.
(٢) ص: بها.

## باب في أنّ كونه معجزًا ليس بمقصور على ما لا يقدر عليه غير الله

**إعلم** أنّه لا فرق بين أن يكون جنس المعجز من مقدورات العباد ولكن لا يتهيّأ لهم إيقاعه على ذلك الحدّ وبين أن لا يكون جنسه من مقدورات العباد أصلًا، لأنّهما يستويان في تعذّرهما على الأمّة الذين يُبعث إليهم الرسول. فإذا انتقضت العادة بالأمرين، وجب استواؤهما في الدلالة على النبوّة. فبطل بذلك قول اليهوديّ أن يقول في إعجاز القرآن: هو من جنس مقدورات العباد وليس بمتضمّن لقلب الطباع، وإنّما يكون قلب الطباع في قلب العصا حيّة وما أشبهه.

يبيّن صحّة ما ذكرناه أنّ فيما جعلوه معجزًا وحكموا بكونه قالبًا للطباع ما يدخل جنسه تحت القُدر، نحو فلق البحر لأنّ التفريق ممّا يدخل جنسه تحت مقدور العباد، ومع هذا فلمّا كان إيقاعه على هذا الحدّ متعذّرًا عليهم جُعل معجزة. فهلاّ كان مثله في القرآن؟ وبعد: فإذا حُقّق عليهم قلب الطباع لم يجدوا[١] في تفسيره إلاّ ما تعذّر على البشر وإلاّ ما خرق العادة. فإذا كان القرآن قد حصل فيه هذا المعنى، فلِم لا يجعلونه[٢] معجزًا؟

وبعد: فأيّ إشكال يقع في أنّ بعض الناس لو ادّعى أنّه رسول الله وجعل معجزته تناول النجوم وجذب الشمس والقمر إلى بين يديه أو طلوع الشمس من غير مطلعها،

(١) ص: يجروا.
(٢) ص: يجعلوه.

لم يكن ذلك عند ذوي العقول دون إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص، وإن كنّا نعلم أنّ أجناس هذه الأفعال مقدورة لنا. فكيف لا يصحّ إذا بلغ القرآن حدًّا عظيمًا في الفصاحة أن يقضى فيه بالإعجاز؟ فثبت أن معوّل القوم في دعوائهم على ما لا برهان معه.

## باب في الصفة التي يجب أن يكون عليها النبيّ حتّى يُبعث رسولاً

**إعلم** أنّه لا تتمّ الجُمل التي تقدّم ذكرها إلاّ ببيان ما يجب اختصاص الرسول المبعوث به من الصفات، لأنّه كما لا بدّ من اعتبار صفات للمرسِل الحكيم ولا بدّ من اعتبار صفة ما يرد به الرسول من الشريعة وما يدلّ على صدقه في دعوى الرسالة، فمعلوم أنّه ليس يجوز من هذا الحكيم بعثة كلّ أحد بل لا بدّ من أوصاف يختصّ بها. وإنّما نذكر الكلام في هذه الأوصاف بعد ثبوت صلاح للأمّة في بعثته وما يؤدّيه إليهم من الشريعة، وأن لا تكون بعثته كلا بعثة، وأن لا يكون المعلوم ثبوت مفسدة فيها، لأنّ كلّ ذلك منفيّ عن جملة أفعال الله تعالى، فيجب نفيه أيضًا عن بعثته للرسل.

**وجملة** ما نراعيه من الشروط لا تخرج عمّا يتعلّق بالأداء والإبلاغ، فكلّ صفة تقتضي كمال حاله في الإبلاغ والأداء اعتبرناها فيه، وكلّ ما أوجب خللًا في ذلك نفيناه عنه، وينقسم إلى وجهين: أحدهما يتعلّق بنفس الشرع الذي يؤدّيه، كنفينا عنه الكتمان والتغيير والتبديل والزيادة في الشرع والنقصان منه والكذب وما أشبهه، وقد يُعدّ في ذلك تركه للصبر على العوارض دون الأداء، لأنّ منزلته إنّما تعظم بهذه الخلّة، وهذا يتضمّن زوال التقيّة عنه. والثاني يتعلّق بما هو عليه من الأحوال التي تنفّر عن القبول منه، نحو مواقعته للكبائر والكفر قبل البعثة وبعدها وارتكابه للصغائر المستخِفّة والكذب جملة. فهذا ما يرجع إلى طريقة فعله، وقد يجب أن يجنّبه الله أمورًا منفّرة عنه، نحو أعلال مخصوصة ونحو ما نقوله في نبيّنا صلّى الله عليه من أن لا يخلق له العلم بالكتابة وغيرها ممّا يؤثّر في معجزته.

**أمّا** نفي الكتمان وما يحلّ محلّه عنه فلأنّ الغرض بالبعثة إذا كان ما يرجع إلى مصالح المكلّفين، فلو عُلم من حاله أنّه يكتم أو يأتي[١] شيئًا ممّا ذكرناه لعاد على الغرض بالإبطال. وليس هذا من صنع الحكيم. وبعد: فإنّه إذا أظهر عليه معجزًا، فقد أحلّ فعله وقوله محلّ ما يفعله هو تعالى. وإذا لم يجز أن لا يظهر الله تعالى ما يتعلّق به صلاحنا، فكذا يجب فيما يفعله الرسول من طريق تأدية الشرع، فلا يجوز فيه أن يطوي عنّا مصالحنا بالكتمان وما يجري مجراه. وذكر في الكتاب وجهًا آخر، وهو أنّه يقتضي رفع الثقة بقوله، لأنّ تجويزه عليه في الحال يقتضي تجويز مثله في المستقبل، فتزول الثقة بجميع أخباره وكلامه. وهذا يعود في التحقيق إلى ما قدّمناه.

فإن قيل: هلاّ جوّزتم عليه ذلك ولا ينقض الغرض بأن يبعث تعالى نبيًّا آخر، فيبيّن ما كتمه الأوّل وغيّره؟

قيل له: متى جوّزنا هذه الخلّة على الأوّل، لم تقع لنا الثقة بقول الثاني ويكون سبيله كسبيل الأوّل سواء، لأنّه لا شيء يزيل هذه القضيّة في تأدية الثاني للشرع إلاّ وهو قائم في الأوّل. فإنّ وثقنا بقول الثاني فالأوّل بمنزلته، وإلاّ بقينا على التجويز الذي قدّمنا. وبعد: فإنّا نقول: الثاني يعلم أنّ الأوّل كان قد كتم وغيّر. ثمّ يصحّ أن نرجع إلى قوله في إزالة تلك الشبهة، فإن جوّزنا هذه الطريقة على الأنبياء لم نأمن في قوله «إنّ الأوّل كان قد غيّر» أن يكون صدقًا وجاريًا على ظاهره. وليس وراء ذلك إلاّ سدّ هذا الباب على الأنبياء.

**وأمّا** نفي الكبائر عنهم، فذكر في الكتاب علّتين: إحداهما أنّ ذلك يقتضي جواز الاستخفاف بهم مع أنّ من حكمهم رفع منزلتهم وإعظام محلّهم، والثانية ما يرجع إلى طريقة التنفير عن القبول منهم. وهذه العلّة تشيع في نفي الكبائر والصغائر المستخفّة ونفي الكذب أيضًا، والوجه في كون ما هذا حاله منفّرًا ظاهر، وهو مستدرك بطريقة العادات والاختبار. ألا ترى أنّ من يدعو الناس إلى مجانبة أمر من الأمور هو مرتكبه لم يقع القبول منه بل نفّر عنه، وإنّما يدعو إلى القبول منه متى اعتُقد فيه أنّه غير ملابس له. ولهذا لو

(١) ص: ـ أو يأتي.

اعتقد أهل المجلس أنّ الواعظ بات ليلته على الشرب والملاهي والزناء لكان وعظه غير مؤثّر فيهم، ولعدّوه من باب الهزء[١] والمجون والسخف.

فإن قيل: لو كان ذلك منفّرًا كما زعمتم لكان مَن أجاز على الأنبياء هذه الأمور لا يقبل منهم، ونحن نعلم أنّهم مع ما قد جوّزوه قد قبلوا منهم.

قيل له: ليس الغرض بمثل هذا أنّه لا يصادف القبول أصلًا، ولكنّ الغرض أنّ موضوعه ممّا ينفّر ولا تجري حاله مجرى حال مَن يتنزّه عن هذه الأشياء، وهذا من باب ما يُعلم بالعادات ووجود الخبرة. وإذا كانت البعثة قد وجبت لِما يتّصل بالألطاف، فكلّ ما كان مؤثّرًا في تخفيف حالها في النفوس فلا بدّ من المنع منه، لأنّ اللطف من شأنه أن يُفعل على أبلغ الوجوه. ويبيّن صحّة ذلك أنّ القُطوب في وجه الضيف موضوع لتنفيره عن تناول الطعام، وقد يكون في الناس من لا يفكر في ذلك. ولا يخرج ما ذكرناه من كونه[٢] موضوعًا للتنفير.

فإن قال: هلاّ جاز أن تختلف الحال في ذلك بحسب اختلاف الناس وبحسب اختلاف الأوقات؟

قيل له: إنّ الاختبار الذي وصفناه يقضي باستمرار ذلك في كلّ عين وفي كلّ وقت، لأنّه لا يجوز أن يقال: إنّ الواعظ الذي يشرب الخمر يؤثّر وعظه في قلوب بعض[٣] أهل مجلسه إذا منعه من الشرب ولا يؤثّر في قلوب بعض، ويؤثّر كلامه اليوم وحالته ما ذكرناه وبالأمس لم يكن مؤثّرًا. والأمور المنفّرة تختلف، فربّما كان من باب ما تستوي فيه الأزمان والأعيان وربّما كان بخلاف ذلك. وعلى هذا لو بُعث إلينا في هذا الزمان نبيّ يردف غيره خلفه لكان ربّما ينفّر، وقد كان النبيّ صلّى الله عليه يفعل ذلك ولا ينفّر عنه. وهكذا لو جرى بعض الخلفاء اليوم سيرة عمر بن الخطّاب لم يكن له في النفوس وقع، وقد كانت حالته مشهورة في زمانه.

(١) ص: الهذر.
(٢) ص: أن يكون.
(٣) ص: ـ بعض.

وما ذكرناه من تنفير مواقعته لمثل ما نهى عنه عن قبوله ممّا لا تشبه الحال فيه. وعلى هذا تجري حال من عرفناه بالكذب في بعض أحواله، لأنّ ذلك يدعو إلى زوال الثقة بعامّة أخباره، فصار ما ذكرناه متّفقًا في كلّ زمان.

**وقد** ذكر في تأكيد هذه الجملة أنّ تجويز بعض الكبائر عليه كتجويز عامّتها. وهذا يؤذن بجواز الشرك عليه وجواز تحيّده[1] عن الإيمان بالله، ولا شبهة في كون ذلك منفّرًا. والذي يعصمه عن هذا التجويز جملة ما قد بيّنّاه.

والحال في تنفير ما يُعدّ سخفًا عن القبول منه ظاهرة كظهور ما تقدّم القول فيه.

**وهكذا** الكذب جملة، لأنّه يخفّف موقع ما يؤدّيه أيضًا عن الله تعال ويقتضي ضربًا من التنفير، وإن كان في ذلك خاصّة قد تقع الثقة بصدقه لظهور المعجز عليه، لكنه لا يخرج عمّا ذكرناه من التنفير. وعلى هذا منع العلماء من قبول شهادة مَن قد جُرّب[2] عليه الكذب في معاملاته، وفرقوا بين ذلك وبين من يكذب فيما طريقه الديانات لمّا كان ذلك[3] معروفًا باستدلال فيجوز الخطأ عليه في طريقه، ولا يؤثّر في قبول شهادته لاعتقاده أنّه صادق فيه.

فإن قال: فما كلامهم على من اعتقد وقوع هذه الكبائر والفواحش من الأنبياء، وذلك أعظم من التجويز؟

قيل له: إذا بيّنّا أنّهم لا يجوز أن يختاروا مواقعة ما بيّنّاه فقد زالت المؤنة في مكالمتهم، لأنّ وقوع ذلك يتفرّع عن تجويزه، فإذا امتنع التجويز فكيف يُعتقد الوقوع؟ والدلالة التي قدّمناها قد آمنت من هذا الباب قولًا وفعلًا، لأنّ الطريقة واحدة.

ويسقط بالجملة التي قدّمناها قول من قال: هلاّ جاز أن يبعث الله مَن هذا وصفه إلى أمّة يعلم من حالهم أنّهم يقبلون منه؟

لأنّهم وإن كانوا كذلك فما ذكرناه من معنى التنفير قائم فيه، ومن حقّ اللطف أن

(١) ص: صدّه.
(٢) هكذا في ي.
(٣) ص: ـ ذلك.

يُفعل على أقوى وجوهه، فيجب أن لا يُبعث إليهم. وقد بيّنّا أنّ الأمر الموضوع للتنفير لا يُعتبر فيه وقوع التنفير عنده وأن لا يقع. ولهذا لو قال أحدنا لضيفه «إنّ الإكثار من هذا الطعام يضرّ» لنفّره عن تناوله وإن كان ربّما أكله مع ذلك.

فإن قال: فلِم لا تجوّزون على الأنبياء الكذب في غير ما يتّصل بالشريعة التي يوردونها[١] لأنّ العَلَم[٢] المعجز لا يمنع من هذا التجويز؟

قيل له: قد بيّنّا أنّ تجويز ذلك يخفّف موقعه فيما يؤدّيه أيضًا عن الله ويقتضي فيه ضربًا من التنفير، على ما ذكرناه في حال الشهود وغيرهم.

فإن قال: فإنّكم فرقتم هناك بين أن يكون الكذب ممّا يعتقده المخبِر حقًّا وصدقًا ويتديّن به وبين أن لا يكون كذلك، فهل تجوّزون[٣] على الرسل الكذب فيما طريقه الأديان؟

قيل له: كلاّ، لأنّ هذا يقتضي فيهم ضربًا آخر من النقض وهو الجهل بالديانات، وهذا غير جائز عليهم. وكيف يجوز ذلك عليهم وقد بُعثوا ليعلّموا الناس الدين؟

فإن قال: فما حكم ما يتّصل بأحوال الدنيا إذا لم يعلموه، وكيف تجيزون عليهم الخبر عنه؟

قيل له: إن كانوا يحقّونه جاز لهم الإخبار عنه عند انتفاء وجوه القبح، وإلاّ توقّفوا أو أخبروا عن غالب الظنّ ليخرجوا عن حدّ[٤] الكذب.

**فإن قيل:** فأنتم تسوّون في نفي هذه الكبائر بين ما قبل البعثة وبين ما بعدها، وما ذكرتموه من التنفير لا يثبت إذا كان المبعوث ممّن قد واقع بعض الكبائر قبل البعثة وهو في حال البعثة منيب إلى الله تعالى تائب مستحقّ للمدح والإعظام، وقد أظهر الله عليه المعجز بإزالة الريب في حاله وأوضح الدلالة على رفعة منزلته. ويؤكّد هذا بأن يقال: إذا

(١) ص: يؤدّونها.
(٢) ص: ـ العلم.
(٣) ص: يجوز.
(٤) ي: ـ حدّ.

كنتم تجوّزون عليه الصغائر في حال البعثة وقبلها لقولكم إنّ ما معه من الثواب يوفي على عقابها، فهلاّ جوّزتم عليه كبيرة قد أسقط عقابها عن نفسه بالتوبة، لأنّ إخلاف ما يسقط العقاب لا يؤثّر فيما ذكرناه، وربّما سقط عقاب ما ارتكبه من الكبائر بعظم ما يستحقه على النبوّة؟ هذا وقد عرفتم أنّ كثيرًا من الواعظين بل من الأئمّة كانوا على حالات مكروهة ثمّ حسنت توبتهم فلحقت منزلتهم بمنزلة غيرهم وعظم تأثيرهم في النفوس. فما أنكرتم ممّا قلناه في الأنبياء؟

قيل له: إنّ التنفير ثابت في الحالين، وذلك لأنّا نعلم بالعادة أنّه ليست حالة من يدعو إلى الله ومن قبل كان مشركًا، أو من يعظ الناس في يومه وقد كان من ليلته مرتكبًا للكبيرة وقد تاب اليوم، كحالة من استمرّت به الطريقة في الإيمان بالله ومجانبة الكبائر. وهذا شيء يعلمه الناس في أحوال مَن يقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأنّه إذا نهى اليوم عن شرب الخمر وهو بالأمس كان متعاطيًا له لا يُقبل منه كما يُقبل ممّن ليس كذلك حاله. وهذه طريقة بيّنة فيما يقع به التعيير بين الناس. وعلى مثل هذا يعيَّر المرء بمواقعة الزناء والخيانة وإن كان تائبًا في الحال، بل ربّما يبقى التعيير والتنفير في الأعقاب. وعلى هذا قال النبي صلّى الله عليه «ولدت من نكاح لأمر سفاح» فإذا ثبت ذلك وكنّا قد أوجبنا في اللطف أن يُفعل على أبلغ الوجوه، فالمعلوم أنّ من لم يكن مواقعًا لشيء من هذه الكبائر يؤثّر كلامه في النفوس ودعاؤه ما لا يؤثّر ممّن كان خلاف ذلك.

وقد أوضح في الكتاب هذه الجملة بأن قال: لو كان عند العلم بأنّ هذا المرتكب للكبيرة قد تاب ممّا كان قد واقعه يزول ما ذكرناه من طريقة التنفير، لكان عند غالب ظنّه أنّه قد تاب تزول طريقة التنفير أيضًا، فإنّ ما يتّصل بالدواعي تستوي فيه طريقة العلم والظنّ على سواء. قد عرفنا أنّ الواعظ إذا عُرف منه مواقعة الفواحش ثمّ ظهرت منه أمارات تدلّ على التوبة عند وعظه، أنّه ليست حالته في النفوس كحالة من لم يعرف منه مواقعة هذه الكبائر. فإذا تقرّر ذلك بطل ما ظنّه من أنّ المانع منه هو ما تقرّر من عقابه حتّى يقال: فإذا سقط عقابه جاز أن يكون مواقعًا له، لأنّ ما ذكرناه من طريقة التنفير قد كشف عن الجواب فيه.

**فأمّا** الصغائر التي نجوّزها على الأنبياء، فالشرط فيها أن لا تتعلّق بأداء الرسالة وأن لا تكون مستخفّة منفّرة. فإذا خرجت عن هذين الوصفين لم يكن تأثيرها إلاّ في نقصان قدر من الثواب. وذلك بمنزلة الإقلال من النوافل، فيفارق الكبائر التي تنتهي بصاحبها إلى منزلة الاستخفاف. ولو جعلنا ما يؤثّر في نقصان الثواب مؤثّرًا لم ينتهِ إلى حدّ، لأنّه لا شيء منه إلاّ ويصحّ أن يزيد عليه فكان يقتضي أن لا يزول التنفير أبدًا. ولهذا متى كانت منزلة الصغير منزلة المستخِفّات لم نجوّزه عليه، لأنّ فيه مع نقصان الثواب أمر آخر، بل نمنع من تجويز المباحات المستخفّة عليه.

فإن قال: فإن أبا هاشم يجوّز أن يقدم الرسول على المعصية مع علمه بقبحها، ولا وجه في التنفير أبلغ من ذلك.

قيل له: إنّ أبا عليّ لا يجوّزه فسقط السؤال على مذهبه. ويجب على طريقة أبي هاشم أن يكون تجويزه لذلك موقوفًا على عدم التنفير، وإلاّ فلا خلاف بينهما أنّ ما ينفّر لا يجوز على الرسل. فالخلاف بينهما يجب أن يعود إلى هذا الأصل.

**فهذه** الجملة هي التي يجب أن لا يكون المبعوث عليها ممّا يرجع إلى فعله. فأمّا ما يجب أن يجنّبه الله تعالى فيما يرجع إلى الخلقة والأعلال والأدواء فظاهر أيضًا، لأنّ من ظهر للناس في صورة قرد أو خنزير أو على غاية التشويه في الخلقة فلا شبهة في نفورهم عنه. وهذه الطريقة تؤثّر في الواعظ فضلًا عن الرسل. وهكذا فإنّ في الأعلال ما ينفّر، نحو البرص وسلس البول والريح وغير ذلك. وكذلك في كثير من الشهوات لو خلقها في الرسول ممّا يُعدّ في الأدواء المنكرة المعيبة، لأنّ في ذلك غاية التنفير.

**فأمّا** صغر السن فغير مؤثّر بنفسه، وإنما يؤثّر مع نقصان العقل واختلال الطريقة، فإذا أعطاه الله الكمال كان أعجب إلى الخلق. فلهذا جوّزنا في عيسى عليه السلام أن يكون نبيًّا في تلك الحال، على ما دلّ عليه ظاهر هو له: «وَجَعَلَني نبيًّا»[١]. وقد قيل في يحيى

(١) سورة مريم (١٩)، ٣٠.

عليه السلام مثله لقوله: «وَآتَيْنَاهُ الحُكْمَ صَبِيًّا»(١)، وإن كان قد قيل: أراد بذلك لا الصبيّ في الحقيقة.

**وأمّا** زوال العقل بالنوم والغشي وغيرهما فجائز على ما قال تعالى في قصّة موسى. «وَخَرَّ مُوْسَى صَعِقًا»(٢).

وإنّما يجب أن يجنّبوا ما يكون في حكم الجنون، فإنّه المنفّر. وأمّا العمى والصمم، فإنّما يؤثّران في الحقيقة إذا تعلّق الأداء بسلامة هاتين الحاسّتين. فإن لم يتعلّق أداء الشريعة بذلك فلا مانع يمنع منه.

فإن قيل: فهذه الأمور ليست قبيحة في أنفسها، فلِم تجوّزونه على الأنبياء مع جواز حسنها؟

قيل له: إنّا نراعي التنفير فقط دون أن يكون سبب التنفير حسنًا أو قبيحًا. فلهذا نمنع من جواز أن يظهر الرسول للخلق بكثير من المباحات، كغشيان النساء وغير ذلك، لأنّه منفّر وإن كان في نفسه مباحًا حسنًا. وعلى مثل هذه الطريقة اعتُبر في الشهود خلال غير ما يرجع إلى المعاصي.

**وقد** بيّن في آخر هذا الباب أنّ الأمور التي تقدّمت ممّا لا تختلف أحوال الأنبياء فيها، لأنّ تنفيرها لأمر يرجع إلى العادات التي لا تختلف. فأمّا ما يختلف بالعادات والأزمان فيجب أن تراعى أحوالها، وكذا ما يكون تنفيره لِما يتّصل بالمعجزات لأنّه تُعتبر أحوال تلك المعجزات. فلهذا جنّب الله تعالى الرسول صلّى الله عليه الكتابة والقراءة والشعر، لأنّ ذلك ممّا إذا صار معروفًا به قدح في سكون النفس إلى معجزته في القرآن. وذلك ممّا لا ينفّر لو كان معجزة بعض الرسل إحياء الموتى.

**ثمّ** كذلك يجب اعتبار المعجزات حتّى لا يكون صاحبها متعاطيًا لِما يكون تعاطيه له مؤثّرًا فيما ذكرناه. ثمّ قال: وإذا كان الله تعالى قد جنّب الرسول الفظاظة(٣) والغلظة ونبّه

(١) سورة مريم (١٩)، ١٢.
(٢) سورة الأعراف (٧)، ١٤٣.
(٣) ي: الفضاضة.

على العلّة في ذلك وقال: «لاَنْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ»[١]، فمعلوم أنّ التنفير فيه بالكتمان والكذب ونحوهما من وجوه التغيير والتبديل، وقيل الشعر وقراءة الكتب أقوى وأتمّ. فلا بدّ من أن يجنّبه الله ذلك أيضًا. ولو جعل هذا المعنى دلالة في أصل هذه المسئلة لقرب.

(٤) سورة آل عمران (٣)، ١٥٩.

# فهرس المحتويات

٩٩/٨/٣١-١-٠١٦٣٠٢

*Majmû'*; le manuscrit de Ṣan'â' est indiqué, dans la présente édition, par la lettre « ṣâd » et le second, par la lettre « yâ' ».

Les éditeurs des deux volumes précédents, Daniel Gimaret surtout dans sa préface, ayant fourni au lecteur les renseignements nécessaires sur les manuscrits et la façon dont ils les ont utilisés, il ne nous a pas paru nécessaire de revenir sur ce sujet; l'éditeur du présent volume a gardé en effet, pour l'essentiel, les règles d'édition utilisées par D. Gimaret dans son édition du second volume; une seule exception est à signaler: la graphie ancienne de «mas'ala» (مسئلة) avec un *kursî yâ'*, et non *alif*, a été maintenue.

La Collection *RECHERCHES* tient à remercier le professeur J. Peters d'avoir permis que ce troisième volume du *Kitāb al-majmū' fī l-muḥīṭ bi-l-taklīf* voie enfin le jour. Elle tient en particulier à saluer la mémoire de Madame Marie Bernand qui l'a aidé dans ce travail difficile et dont la mort prématurée, si elle a contribuer à retarder la présente édition, a surtout privé la communauté des arabisants et des islamisants de sa précieuse et très active collaboration.

Louis POUZET
Directeur de la Collection *Recherches*

# AVANT-PROPOS

La Collection RECHERCHES présente aujourd'hui le troisième volume du *Kitāb al-majmū' fī l-muḥīṭ bi-l-taklīf* une des principales oeuvres qui nous restent de la brillante école mu'tazilite de Baṣra. Ce troisième volume vient ainsi compléter les deux précédents parus dans la même collection.

Le premier a été édité par J.J. Houben, en 1965, avec le même titre, mais avec comme nom d'auteur le qâḍî al-quḍât Abû-l-Ḥasan 'Abd al-Jabbār (m.415 A.H. / 1024 A.D.) lui-même. Après le décès de J.J. Houben en 1973, Mr Daniel Gimaret a bien voulu se charger de poursuivre son travail dont il a publié le second volume en 1981, mais, avec comme nom d'auteur non plus celui du cadi 'Abd al-Jabbār lui-même, mais celui de son disciple Abû Muḥammad b. Mattawayh (m. 469/1076), avec, en sous-titre: *Paraphrase du Muḥîṭ du Qādî 'Abd al-Jabbār,* manifestant tout à la fois la différence d'auteur et le rattachement du commentaire à l'œuvre du maître. Mr D. Gimaret s'est abondamment expliqué sur les raisons qui justifient cette nouvelle attribution dans l'Avant-propos de ce second volume (pp.20 et sq.) auquel nous nous permettons de renvoyer le lecteur.

C'est le Professeur Jan Peters, vice-recteur de l'Université Catholique de Nimègue, aidé de Madame Marie Bernand, tous deux spécialistes du *Kalām,* qui s'est chargé de l'édition du troisième volume. Le retard mis à sa parution est à mettre en partie au compte des événements qui ont arrêté le travail d'impression au Liban et causé des pertes importantes à la Collection *RECHERCHES* depuis la parution du second volume, en pleine guerre, en 1981.

Les éditeurs de ce troisième volume se sont basés essentiellement sur les deux manuscrits utilisés par D. Gimaret pour l'édition du deuxième volume du *Kitāb al-*

RECHERCHES
PUBLIÉES SOUS LA DIRECTION DE
L'INSTITUT DE LETTRES ORIENTALES DE BEYROUTH
FACULTÉ DES LETTRES ET DES SCIENCES HUMAINES, UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH

NOUVELLE SÉRIE : **A.** LANGUE ARABE ET PENSÉE ISLAMIQUE

**Tome XIX**

---

ABŪ MUḤAMMAD B. MATTAWAYH
(m. 469 / 1076)

# KITĀB AL-MAJMŪʿ FĪ L-MUḤĪṬ BI-L-TAKLĪF

*(Paraphrase du* Muḥīṭ *du Qāḍī ʿAbd al-Jabbār)*

**Tome III**

*Edition préparée par*

JAN PETERS




DAR EL-MACHREQ ÉDITEURS
B.P. 946, BEYROUTH
1999

# KITĀB AL-MAJMŪʻ
# FĪ L-MUḤĪṬ BI-L-TAKLĪF

**Tome III**

*Abū Muḥammad b. Mattawayh (m. 469 / 1076)*

# *Kitāb al-Majmūʿ fī l-Muḥīṭ bi-l-Taklīf*

*(Paraphrase du* Muḥīṭ *du Qāḍī ʿAbd al-Jabbār)*

**Tome III**

*Par*
JAN PETERS



dar el-machreq

# RECHERCHES

Publiées sous la direction de
L'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth
Faculté des Lettres et des Sciences Humaines,
Université Saint-Joseph

**19**

*Nouvelle Série*
**A.** LANGUE ARABE
ET PENSÉE
ISLAMIQUE

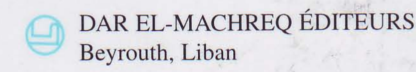

***Abū Muḥammad b. Mattawayh* (m. 469 / 1076)**

# *Kitāb al-Majmūʿ fī l-Muḥīṭ bi-l-Taklīf*

***(Paraphrase du* Muḥīṭ *du Qāḍī ʿAbd al-Jabbār)***

**Tome III**

*Par*
JAN PETERS




DAR EL-MACHREQ ÉDITEURS
Beyrouth, Liban

*Distribution :*
LIBRAIRIE ORIENTALE
Beyrouth